

Ph. Un.
196^t

Fuchs, C. E.

Die

Philosophie Victor Cousin's,

ihre Stellung zur früheren französischen und zur neueren
deutschen Philosophie.

Ein historisch-kritischer Versuch

von

Dr. Carl Eberhard Fuchs.

Berlin.

Verlag von Hermann Schultze.

1847.

222.D.

Die



ihre Stellung zur früheren französischen und zur neueren
deutschen Philosophie.

Ein historisch-kritischer Versuch

von

Dr. Carl Eberhard Fuchs.

Berlin.

Verlag von Hermann Schönlank.

1847.

Vorwort.

Die Entstehung vorliegender Schrift fällt in die Zeit meines Aufenthaltes zu Metz, wo ich in den Jahren 1844 bis 46 eine Lehrstelle bekleidete. Ich hatte mich dort in meinen Mussestunden mit der Lectüre der Schriften Cousin's beschäftigt, ursprünglich blos zu dem Zwecke, die nähere Bekanntschaft seiner Philosophie zu machen. Als ich späterhin um das Doctorat nachsuchte, wählte ich sie zum Gegenstande meiner Abhandlung. Die günstige Aufnahme, welche derselben von Seiten der philosophischen Facultät meiner Landesuniversität Tübingen zu Theil wurde, brachte mich erst zu dem Entschlusse, die Früchte meiner Studien über französische Philosophie der Oeffentlichkeit zu übergeben und zu diesem Ende meine anfängliche Abhandlung theils umzuarbeiten, theils durch mehrfache Zusätze am Anfange und Schlusse zu erweitern.

Von der Cousin'schen Philosophie hatte man bei uns seither noch eine ziemlich ungenaue Kenntniss. Die Schelling'sche Vorrede zu der neuen Ausgabe der Cousin'schen Fragmente, meines Wissens die einzige Ab-

handlung, welche sich mit ihr befasst hat, lässt uns noch über sehr viele Punkte im Dunkeln. Schelling hatte mehr die Absicht, Cousin über einige Missverständnisse in Betreff des synthetischen Verfahrens der deutschen Philosophie und über die Mängel der Philosophie Hegel's zu belehren, als ein vollständiges Bild von der Cousin'schen Philosophie zu entwerfen, und wenn auch mehrere ihrer Hauptmomente darin hervorgehoben werden, so geschieht dies doch nur mit Beziehung auf eine andere (von Beckers ins Deutsche übersetzte) Vorrede von Cousin selbst, welche, da sie sich nur an das Allgemeinste hält und überdies seiner spätern Zeit angehört, durchaus nicht als genügende Quelle für die Kenntniss seines Systems angesehen werden kann. Es schien mir im Interesse der Geschichte der Philosophie zu liegen, dass der Entwicklungsgang, den die französische Philosophie in der neuesten Zeit durchgemacht hat, ausführlicher und gründlicher besprochen werde, als dies bisher geschehen ist. Um diesem Interesse zu genügen, suchte ich daher die Cousin'sche Philosophie nicht nur so vollständig als möglich darzustellen, und nachzuweisen, wie sie unter dem Einflusse der neueren deutschen Philosophie sich allmählig entwickelt und zum Eclecticismus ausgebildet hat, sondern auch zu bestimmen, welche Stelle sie in der Geschichte der französischen Philosophie einnehme und welche Bedeutung sie für die Weiterbildung derselben habe.

Der Darstellung der Cousin'schen Philosophie habe ich einen Abriss der früheren Geschichte der französi-

schen Philosophie vorangeschickt; aus welchem Grunde dies geschah, habe ich am Eingange ausgesprochen. Wenn ich hiebei das Mass einer bloß vorbereitenden Einleitung überschritten habe, so wird man dies gern damit entschuldigen, dass ich es mit einem noch völlig unverarbeiteten Material zu thun hatte, und also nicht in dem Falle war, mit Berufung auf frühere Arbeiten nur recapituliren zu können. Selbst das Damiron'sche Werk „Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XIXième siècle“ (ed. 3. Paris 1834) das einzige Hülfsmittel, welches mir die französische Literatur darbot, leistete mir nur sehr geringe Dienste. Abgesehen davon, dass die betreffenden Systeme nur als ein geschichtliches Aggregat nebeneinander gestellt sind, fand ich auch die Darstellungen selbst in hohem Grade mangelhaft. Die Schrift ist nur insofern für das Studium der französischen Philosophie zu empfehlen, als sie der getreue Ausdruck der eklektischen Geschichtsbehandlung der Cousin'schen Schule ist. Da ich somit einmal auf die Quellen selbst angewiesen war, glaubte ich des Guten nicht zu viel zu thun, wenn ich durch eine ausführlichere Darstellung des Auflösungsprocesses des französischen Sensualismus und insbesondere des seither ganz ignorirten, aber meiner Ansicht nach sehr beachtenswerthen Biran'schen Systems, eine kleine Vorarbeit für die allgemeine Geschichte der Philosophie lieferte.

Einem erstmaligen Versuche, ein Thema, wie das vorliegende ist, zu bearbeiten, kann es an mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten nicht fehlen, und ich bin mir

deren zum Theil auch wohl bewusst. Je schwieriger es aber in einem solchen Falle ist, der Gefahr des Irrthums zu entrinnen, desto mehr glaube ich auf die Nachsicht derer rechnen zu dürfen, welche meine Arbeit ihrer Aufmerksamkeit würdigen werden.

Berlin, den 12. März 1847.

Dr. C. E. Fuchs.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Bestimmung der Aufgabe	1—3
Geschichtliche Einleitung. Die französische Philosophie vor V. Cousin	3—84
Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts. Idealistisches Princip in empirischer Form. Die religiöse und moralische Aufklärung, der Sensualismus, Naturalismus und Materialismus. Widerspruch des Principis mit seiner Form. Freiheit und Determinismus	3—10
Weitere Entwicklung des Sensualismus	10—45
Condillac, seine Erkenntnistheorie im Unterschied von der Locke'schen	10—13
Cabanis	13—18
Physiologische Erkenntnistheorie	13
Abweichung von Condillac	16
Sceptisches und idealistisches Moment seiner Lehre	17
Destütt de Tracy	18—28
Die Ideologie. Vier Grundvermögen der Seele als vier Formen der Sensibilität	19
Die Grammatik	22
Die Logik. Princip der Gewissheit der Erkenntniss	22
Verhältniss zu Condillac	24
Schwierigkeiten und Widersprüche, in welche sich der Sensualismus zu verwickeln anfängt	25
Allgemeiner Stand des Sensualismus zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. Moralisten, Nachläufer der Aufklärung	28
Schwache Opposition gegen den Sensualismus	32

	Seite
Theilweiser Bruch mit dem Sensualismus, herbeigeführt durch	
Laromiguière	34 — 45
Methodologische Bestimmungen seiner Philosophie.....	34
Restitution des Princips der Activität. Die Aufmerksamkeit und die Seelenvermögen.....	35
Ursprung und Ursache der Ideen.....	37
Genesis der Idee Gottes	39
Verhältniss zu Condillac und zu D. de Tracy; beide bei Laromi- guière combinirt	40
Widersprüche dieser Theorie. Mangelhafte Bestimmung des Prin- cips der Activität	41
Maine de Biran	45 — 66
Seine Kritik der Ideologie. Die Philosophie als Wissenschaft des Realen	46
Sein Princip. Realität des Ich als Activität. Das Ich und die Seele	48
Realität des Princips der Causalität. Unterscheidung von subjec- tiver und objectiver Realität	51
Uebergang vom Ich zum Object. Das wahrhaft Reale als imma- terielle Kraft. Die Monodologie	54
Erklärung der Ausdehnung. Die phänomenale und noumenische Erkenntniss	56
Die Idee Gottes	60
Idealistischer Standpunct Biran's. Sein Verhältniss zum Sensualis- mus und zu Laromiguière insbesondere. Sensualistisches Ele- ment in seiner Theorie	61
Beurtheilung seines Princips	63
Transcendente Bestimmung der Realität. Das wahre Wissen als Inspiration. Analogie mit Fichte	65
Uebergang zur Philosophie des gesunden Menschenverstandes	66
Eingreifen der schottischen Philosophie in die Geschichte der fran- zösischen. Charakteristik der ersteren in dem Systeme von	
Thomas Reid	68 — 75
Der Common sense und die First principles	68
Realität der sinnlichen Erkenntniss. Die Ideen von Raum u. Zeit	71
Werth dieser Philosophie	74
Royer Collard	75 — 84
Bestimmung der Aufgabe der Philosophie	75
Die Wahrnehmung. Realität der Aussenwelt	76
Realität und Identität des Ich	77
Die Ideen von Substanz, Ursache, Zeit und Raum	79
Verhältniss Collard's zu Reid	80
Die Philosophie des gesunden Menschenverstandes in ihrem Ver- hältnisse zur seitherigen Entwicklung der französischen Phi- losophie	81
Uebergang zu Cousin. Drei Perioden seiner Philosophie	84

Die Philosophie V. Cousin's.

Seite

Allgemeinere Bestimmungen über Methode, Begriff und Aufgabe der Philosophie n. s. w.	87—108
Begründung der analytischen Methode. Die Philosophie eine Erfahrungswissenschaft oder la réflexion en grand	87
Die Psychologie als Grundlage des ganzen Systems	90
Kritik des Erkenntnissvermögens. Auctorität des Bewusstseins.	92
Gegensatz von Spontaneität und Reflexion. Bestimmtere Aufgabe der philosophischen Observation	94
Vergleichung mit Schleiermacher's Reflexionstheologie. Verhältniss zu Laromiguière. Empirischer Standpunct Cousin's ..	98
Auctorität des Gemeinnsinns. Cousin's Verhalten gegen die historisch gegebenen philosophischen Systeme. Die Philosophie an sich	101
Tendenz Cousin's, zwischen Sensualismus und Idealismus zu vermitteln	105
Erste Periode der Cousin'schen Philosophie	109—118
Die Wahrnehmung und die apriorischen Begriffe	109
Realität, Identität und Wesen des Ich. Das Ich ein Noumenon ..	110
Dogmatisch-transcendenter Character dieses Standpunctes, Dualismus von Substanz und Accidens	114
Uebergang zur zweiten Periode	116
Zweite Periode der Cousin'schen Philosophie	119
Eintheilung des Systems. Mangel an systematischer Ordnung ..	119—126
A. Die Psychologie	126—163
Die drei Grundvermögen des Geistes. Doppelte Ableitung derselben. Widersprüche mit den methodologischen Voraussetzungen	127—132
Die Analyse der Vernunft oder rationale Psychologie ...	132—141
Die rationellen Principien der Metaphysik	133
Ihr actueler Stand. Classification derselben im Unterschiede von Kant	133
Ihr Ursprung. Logisches und psychologisches Antecedens. Unmittelbare Abstraction	138
Die Erkenntnistheorie Cousin's als gesuchte Vermittlung von Sensualismus und Idealismus	139
Die apriorischen Principien der Moral	141—146
Die apriorischen Principien der Aesthetik	146—148
Die Analyse der Sensibilität	148
Die Analyse der Activität. Begriff von Freiheit	148
Die verschiedenen Formen der Intelligenz. Allgemeines Urtheil über die Lehre von den Seelenvermögen	149

	Seite
Gegenseitiges Verhältniss der drei Vermögen	150
Lehre von der Persönlichkeit. Wesen des Ich. Widersprüche und Inconsequenzen	153
B. Logik	163 — 180
Die Nothwendigkeit als Kriterium der Absolutheit der rationellen Principien	163
Dieselbe als Kriterium ihrer Subjectivität. Drei Stufen der Noth- wendigkeit	166
Die reine Apperception	168
Die Unpersönlichkeit der Vernunft. Cousin's Kritik der Kant'- schen Lehre. Die Vernunft und die Vernunftgesetze	172
Genauere Erkenntniss der Cousin'schen Erkenntnisstheorie. Ver- wandtschaft mit Jacobi	177
Urtheil über den Werth der Cousin'schen Logik	179
C. Die Metaphysik	180 — 200
Realität und Substantialität des Ich. Verhältniss zur psycholo- gischen Auffassung desselben Problems	180
Realität der Aussenwelt	181
Die Idee Gottes. Beweise für das Dasein Gottes	182 — 197
- Gott die Substanz und Ursache der Welt, das nothwen- dige Correlat des Endlichen	182
Gott die Substanz der rationellen Principien oder das Wahre an sich	185
Der Logos und sein Verhältniss zu Gott	186
Gott das Schöne an sich. Das reale und ideale Schöne	190
Gott das Gute an sich	195
Beweis für die Unsterblichkeit der Seele	197
Beurtheilung der Cousin'schen Theologie	198
D. Die Moral	200 — 220
1) Allgemeine Moral	200 — 209
Idee der Pflicht und Moralprincip. Mangelhaftigkeit desselben	201
Idee des höchsten Gutes	205
2) Besondere Moral	210 — 216
a. Individuelle Moral. Pflichten gegen uns selbst	210
b. Sociale Moral	210 — 215
α. Persönliches Recht	210
β. Staatsrecht	211
Beurtheilung der Cousin'schen Moral. Der Begriff von Staat. Das Moralprincip und die Idee der Persönlichkeit	215 — 217
Rückblick auf die ganze Periode	218 — 220
Dritte Periode der Cousin'schen Philoso- phie	221 — 255
Aufhebung des Gegensatzes von Wesen und Erscheinung	221 — 222
Die Vorrede der Fragmente von 1826	222 — 230

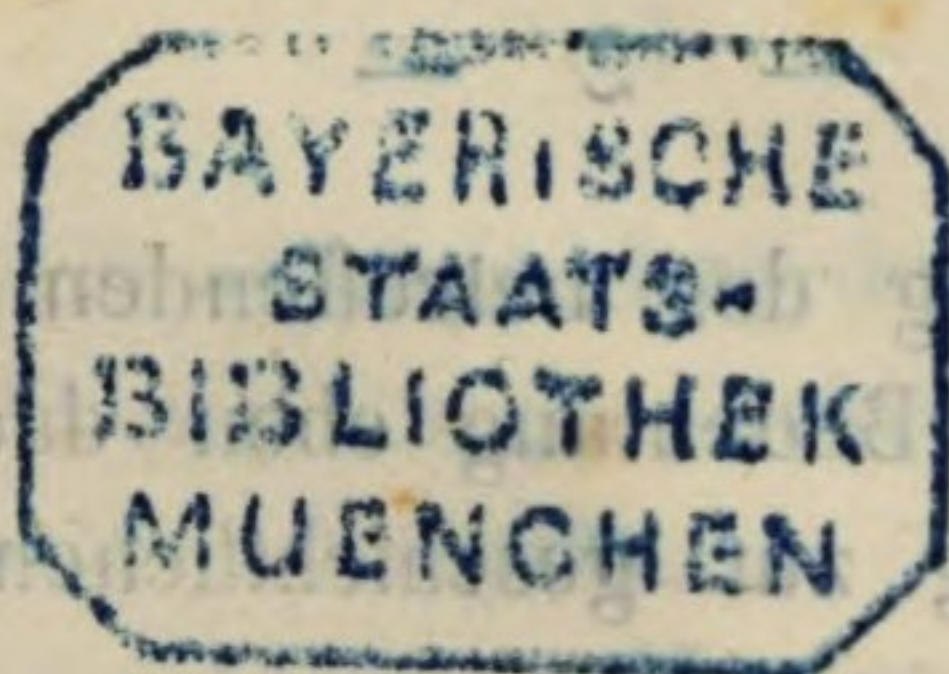
Analyse der Vernunft. Gott die Substanz der rationellen Principien. Der Logos.....	222
Analyse der Activität. Gott die substantielle Activität. Sein Verhältniss zur menschlichen Persönlichkeit.....	224
Analyse der Sensation. Gott das Subject der Weltgesetze.....	227
Pantheistische Gottesidee. Vergleichung mit der Metaphysik der zweiten Periode	228
Die Vorlesungen von 1828.....	231 — 249
Die drei Momente des Denkens: Einheit, Differenz und Identität beider.....	231
Legitimation derselben. Verhältniss zur Logik der zweiten Periode	233
Idee des Absoluten. Die absolute Intelligenz eine Triplicität in der Einheit	235
Begreiflichkeit Gottes. Verhältniss zur christlichen Trinitätslehre und zur Hegel'schen Religionsphilosophie.....	237
Uebergang von Gott zur Welt. Die Schöpfung.....	239
Manifestation des Absoluten in der Welt überhaupt und in der Menschengeschichte insbesondere. Optimismus Cousin's ...	240
Verhältniss des an sich seienden Wesens Gottes zu seiner Manifestation im Endlichen	243
Cousin'scher Pantheismus.....	245
Eclectischer Character auch dieser Periode Der Begriff von Persönlichkeit und die reine Apperception in ihrem Widerspruche mit der Identitätslehre	248 — 255
Beurtheilung der Cousin'schen Principien. Die analytisch-empirische Methode, die rationellen Principien. Die Psychologie als Basis des ganzen Systems u. dgl.	256 — 278
Bedeutung Cousin's für die Entwicklung der französischen Philosophie (die Cousin'sche Schule).....	278
Nächste Aufgabe der französischen Philosophie	291

— XI —

Verzeichniss der Schriften Cousin's,
welche für die Darstellung seiner Philosophie be-
nützt wurden.

- Cours de 1815—1817. Philosophie moderne. 1 Vol.
Cours de 1818 Des vérités absolues ou du Vrai du Beau et du
Bien. 1 Vol.
Cours de 1819 1820. 1) Introduction à la Morale. 1 Vol.
2) Ecole des Sensualistes. 1 Vol.
3) Ecole écossaise 1 Vol.
4) Philosophie de Kant. 2 Vol.
Cours de 1818. Introduction à l'histoire de la philosophie. 1 Vol.
Cours de l'histoire de la philosophie au XVIII. ième siècle. 2 Vol.
Fragmens philosophiques von 1826. (Kritiken und kleinere Abhand-
lungen enthaltend).
Fragmens philosophiques von 1828, (besonders zur griechischen
Philosophie).
Fragmens philosophiques. Philosophie scolastique von 1838.
Vorrede zu den Werken Biran's.
Vorrede zu der Uebersetzung von Tennemann's Handbuch der Ge-
schichte der Philosophie.

Der erst kürzlich ausgegebene Band von Vorlesungen, die
Reidsche Philosophie betreffend, erschien zu spät, um noch benutzt
werden zu können.



Einleitung.

Die französische Philosophie vor Victor Cousin.

Ein philosophisches System kann nur dann richtig verstanden und nach seiner wahren Bedeutung gewürdigt werden, wenn es im Zusammenhange mit seinen näheren oder entfernteren historischen Voraussetzungen aufgefasst wird. Dies folgt unmittelbar aus einem richtigen Begriffe von Geschichte der Philosophie. Dieselbe ist ja nicht eine blos chronologische Aufeinanderfolge isolirter Erscheinungen, sondern ein nach immanenten Gesetzen sich vollziehender, und bestimmte, innerlich nothwendige Entwicklungsformen durchlaufender Process des denkenden Geistes. Wie daher derjenige, welcher die Geschichte der Philosophie im Ganzen oder einen grösseren Abschnitt derselben bearbeitet, die Aufgabe hat, dem inneren Zusammenhange nachzugehen, welcher die successiven Systeme unter einander verknüpft, so wird auch eine blosse Monographie sich nicht damit begnügen dürfen, das System, mit welchem sie sich beschäftigt, nur in abstracto und losgerissen von dem Entwicklungskreise, welchem es angehört, zu betrachten; sie wird vielmehr erst dann dasselbe in sein rechtes Licht zu setzen im Stande sein, wenn sie zugleich auf diejenige Seite reflectirt, nach welcher es sich als integrirendes Glied einer grösseren Kette darstellt, wenn sie die Momente bestimmt, durch welche es theils aus der früheren Geschichte resultirt, theils wiederum auf eigene, selbstständige Weise in die Bewegung eingreift. Diese Betrachtungsweise giebt den richtigsten Massstab an die

Hand für die Beurtheilung des betreffenden Systems, welches seinen Werth und seine Bedeutung eben dadurch erhält, dass es die genannte Stellung zur geschichtlichen Entwicklung einnimmt.

Gehörte die Cousin'sche Philosophie bereits der Vergangenheit an, so wäre unsere Aufgabe keine andre, als die so eben bezeichnete: Darstellung und Würdigung dieser Philosophie nach dem rein historischen Gesichtspunkte. Die Frage nach dem Werthe derselben, für sich betrachtet, käme für uns weniger in Betracht; wir überliessen die Antwort hierauf der Geschichte. Je näher sie indess der Gegenwart, desto mehr nimmt sie zugleich unser kritisches Interesse in Anspruch. Schon ihre Gleichzeitigkeit mit der neueren deutschen Philosophie müsste uns veranlassen, zwischen beiden Vergleichen anzustellen. Noch mehr aber fordert sie selbst durch die Art und Weise, wie sie sich der deutschen Philosophie gegenüber geberdet, und durch die Prätentionen, mit welchen sie auftritt, die Kritik heraus. Es ist ihr nicht genug, sich eine Epoche machende Bedeutung für Frankreich zuzuschreiben, sie macht Anspruch auf universalhistorische Wichtigkeit; sie will die Philosophie an sich, die absolute Philosophie sein. Frankreich soll nicht mehr im Gefolge der philosophischen Bewegung Europa's sich befinden, sondern durch Cousin an die Spitze derselben gestellt werden u. dgl. Wenn eine Philosophie solche Vorzüge besitzt, so verdient sie gewiss genauere Prüfung. Je glänzender ihre Verheissungen sind, desto mehr sind wir selbst bei der Frage interessirt, ob sie dieselben auch wirklich erfüllt habe. Dies kann nicht mehr auf bloß historischem, sondern muss auf dem Wege der philosophischen Kritik entschieden werden. — Unser Geschäft bei der Behandlung der Cousin'schen Philosophie ist also ein historisches und ein kritisches.

Die Frage nach dem geschichtlichen Moment der Cousin'schen Philosophie weist uns in das achtzehnte Jahrhundert zurück. Soll ihr eine wirkliche Bedeutung für die Fortbildung der französischen Philosophie zukommen, so wird dieselbe vorzugsweise darin bestehen müssen, dass durch sie ein wesentlicher Fortschritt über das letzte bedeutende Stadium der fran-

zösischen Philosophie hinaus begründet worden sei. Dieses Stadium ist die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts; an sie haben wir also anzuknüpfen.

Ebenso nothwendig ist es ferner, die weitere Entwicklung der französischen Philosophie bis zu dem Punkte, an welchem Cousin eingreift, in den Bereich unsrer Untersuchung zu ziehen. Auf der einen Seite schliesst er sich unmittelbar an seine Vorgänger an, auf der andern nimmt er Elemente der schottischen und deutschen Philosophie in sein System auf. Wie verhält sich das Ausländische zum Inländischen? Schliesst es sich auf organische Weise an irgend eine Seite der französischen Philosophie an, oder ist es ihr nur von aussen aufgedrungen? Diese und ähnliche Fragen, die sich uns aufdrängen werden, lassen sich nur dann zur Entscheidung bringen, wenn wir mit den Vorgängern Cousins nähere Bekanntschaft gemacht haben werden.

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts.

Die Philosophie der Aufklärung wird in ihrem eigenen Heimathlande auf die einseitigste Weise aufgefasst. Sie ist recht eigentlich zur wächsernen Nase geworden, welcher man je nach dem besondern Geschmack und Bedürfnisse jede mögliche Form und Richtung giebt. Der Eine nennt sie einen rohen Sensualismus, ein Anderer findet in ihr den sublimsten Idealismus, ein Dritter identificirt sie mit dem Spinozismus, ein Vierter mit der Hegel'schen Philosophie; Andre noch anders. Je unbestimmter und schwankender auf der einen Seite die Begriffe sind, die man von derselben sich bildet, und je grösser auf der andern die Bedeutung ist, welche sie für die richtige Beurtheilung der Cousin'schen Philosophie hat, desto nothwendiger ist es, hier dieselbe nach ihren Hauptmomenten zu fixiren und nach ihrem principiellen Charakter zu bestimmen.

Das Princip, welches der ganzen geistigen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts zu Grunde lag, war das Princip der freien Subjectivität. Das Selbstbewusstsein sagte sich los von aller Auctorität und machte gegen Staat und Kirche seine Freiheit mit derselben Gewaltsamkeit geltend, mit welcher die-

selbe von beiden seither unterdrückt worden war. Aus der Bayle'schen Ironie wurde Ernst; der Pascal'sche Scepticismus schritt zur Selbstgewissheit des Subjects fort; das Cogito, ergo sum, welches fast spurlos an den Franzosen vorübergegangen war, erhielt jetzt erst für sie seine Bedeutung. Es war, wie Hegel über die französische Philosophie treffend bemerkt, der absolute Trieb vorhanden, einen immanenten Compass in sich zu finden, im menschlichen Geiste, und es ist daher eine vollkommen richtige Ansicht von Leroux, wenn er die Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts eine Fortsetzung der Reformation nennt.

Jenes Princip der subjectiven Freiheit ist idealisch; es ist das oberste Princip aller Philosophie, welche wesentlich nichts Anderes ist und nichts Anderes sein kann als Idealismus. Insofern mögen wir denjenigen Recht geben, welche Diderot einen Idealisten nennen und Rousseau auf gleiche Linie mit Fichte stellen ¹⁾. Hiemit ist indess der Charakter des achtzehnten Jahrhunderts noch sehr ungenau bestimmt. Das Princip der freien Subjectivität ist verschiedener Formen fähig. Die ganze neuere Philosophie von Baco an bis auf den neuesten deutschen Idealismus beruht auf demselben. Es fragt sich also, welches die bestimmtere Form sei, unter welcher es in der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts auftrat.

Sie ist der Empirismus. Betrachten wir zunächst die negative Seite derselben, und zwar nur, sofern sie die Philosophie am meisten interessirt, die religiöse Aufklärung, so begegnen wir sogleich einer empirischen Anschauungsweise. Die Aufklärung ist verständige Reflexion und hat als solche zur Voraussetzung ein empirisch gegebenes Object, das positive Christenthum. Ohne dieses empirische Substrat wäre sie gar nicht möglich; sie ist schlechthin durch dasselbe bedingt. Dieses Object nimmt sie ferner auf, wie es ihr gegeben ist; sie hebt die Widersprüche einzelner Lehren theils unter sich, theils mit dem bon sens, dem gesunden Menschenverstande hervor. Dabei ist ihre Tendenz nicht sowohl eine wissenschaftliche, als eine practisch-interessirte. Sie stellt das Christenthum

1) z. B. Lermnier, philos. du XVIII. siècle.

unter den Gesichtspunkt des Nutzens. So sucht z. B. Voltaire¹⁾ zu zeigen, dass die Religion der Welt unnütz sei, dass sie den Lauf der Civilisation aufhalte, der Aufklärung Hindernisse in den Weg lege u. dgl. Nach Boullanger stört sie das Glück des Staats, die Ruhe der Bürger, den Frieden der Familien²⁾; statt einen Clerus zu unterhalten, meint Helvetius, wäre es besser, das Geld auf die Marine zu verwenden³⁾. Der practische Gesichtspunkt herrscht durchaus vor. — Wie ferner die Aufklärung das Christenthum auf die nur empirische Subjectivität bezieht, so fasst sie ihr Object selbst in der ganzen Zufälligkeit seines empirischen Daseins auf. Sie unterscheidet nicht zwischen Wesen und Erscheinung, zwischen Geist des Christenthums und Christenthum der katholischen Kirche, und aus diesem Grunde kommt sie dazu, mit der äussern Form das Substantielle selbst zu negiren.

Wesentlich empirisch zeigt sich die Aufklärung in ihren Versuchen, den Ursprung der Religion zu erklären. Die Quelle, aus der sie gewöhnlich abgeleitet wird, sind die Künste der Priester und Politiker. Wo diese nicht ausreichen, nimmt man Momente hinzu, die eben so zufällig und äusserlich sind. Boullanger leitet alle Religion — und allen Despotismus — aus der Sündfluth ab, aus dem moralischen Eindrucke, den diese furchtbare Katastrophe in den Gemüthern der Menschen zurückgelassen haben soll. Für Dupuy ist die Hauptquelle aller Religion die Astrologie; doch lässt auch er es an Priester- und Pfaffenbetrug nicht fehlen⁴⁾. Die Religion, die Idee des Absoluten, hat nach dieser Anschauungsweise immer nur einen zufälligen, empirischen Ursprung.

In Betreff des Sittlichen ist das gewöhnliche Argument: jedes Volk und jeder Mensch habe wieder eine andre Ansicht von Gut und Böse und daraus wird geschlossen, dass das Gute überhaupt nichts an sich Seiendes, sondern nur Sache der Convention sei. Auch wird gesagt die Moral des Evangeliums sei enthusiastisch, unpractisch, ascetisch, mehr geeignet den Geist

1) In seinem *Essai sur les mœurs des nations*.

2) *Le christianisme dévoilé* T. IV. p. 8.

3) *De l'esprit* T. II. p. 56.

4) In seinem vielbändigen Werke: *L'origine de tous les cultes*.

zu deprimiren¹⁾ u. dgl. Durch ein oberflächliches grob empirisches Raisonnement wird die Moral in ihrem Fundament untergraben und zur Sache der Willkür herabgesetzt.

Die Tendenz der französischen Aufklärung war, die ganze Welt der hergebrachten Vorstellungen und Institutionen im kirchlichen und politischen Leben zu vernichten und nach ihrer völligen Destruction nichts übrig zu lassen, als das einfache Natürliche. Dies ist der positive Hintergrund, aus welchem die negative Richtung selbst in letzter Beziehung hervorging. Nur das Natürliche soll als das Wahre gelten. Dem Glauben stellt sich der natürliche Verstand, der positiven Religion eine natürliche Religion gegenüber, die abstracte Moral der katholischen Kirche wird ersetzt durch eine Moral der natürlichen Triebe und Gefühle, an die Stelle der positiven Rechte treten die natürlichen Menschenrechte. Die französische Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist ein vollendeter Naturalismus.

Dieses Natürliche nun, indem es die Bedeutung des vorausgesetzten Wahren hat, ist als solches das unmittelbar Gegebene; die Wahrheit existirt nicht in der Form des Begriffs, sondern als Sache der Erfahrung. Der Naturalismus ist daher wesentlich empirischer Natur.

Diess zeigt sich sogleich bei Rousseau. So idealistisch das von ihm mit der grössten Begeisterung verfochtene Princip der subjectiven Freiheit an sich sein mag, so ist es doch für ihn nicht vorhanden als speculativer Begriff, sondern in der Weise des Gefühls, als absoluter Trieb, als ein gewaltiger Drang seiner Subjectivität, d. h. nur in empirischer Form. Es ist nur als allgemeine Behauptung ausgesprochen, und darum bleibt es abstract. Die Freiheit hat bei ihm keinen Inhalt, sondern ist die Negativität selbst, die Freiheit von äusserem Zwang.

Die Moral des achtzehnten Jahrhunderts ist, wie bemerkt, eine Moral der natürlichen Triebe, die Moralprincipien sind fast durchgängig empirische, begrifflose Bestimmtheiten des Subjects, die Selbstliebe, die Selbsterhaltung, der Glückseligkeitstrieb, wohl auch das Wohlwollen. Einige erheben sich

1) So Boullanger im genannten Werke.

zwar vermöge ihres zarteren sittlichen Gefühls über den groben Eudämonismus; aber theils bleiben die Reden, die sie zum Lobe der Tugend halten, nur principlose Declamationen, wie bei Rousseau, theils fällt das Princip um seines formalen Characters willen, unmittelbar wieder in die Empirie herunter, wie bei Vauvenargues¹⁾, wenn er die Tugend in die Unterordnung des persönlichen unter das allgemeine Interesse setzt, theils endlich ist das Princip an sich selbst schon empirisch, wie der moralische Sinn, welchen Diderot von Shaftesbury adoptirt hat.

Am offenbarsten tritt aber die empirische Fassung des Principes der freien Subjectivität in der Art und Weise hervor, in der die französische Philosophie das Wesen des Menschen und der menschlichen Erkenntniss, so wie die Idee Gottes bestimmt hat.

Nach Vernichtung der traditionellen Begriffe von Gott, seinem Verhältnisse zur Welt, von der Seele u. s. w. als unnatürlicher Vorstellungen, handelte es sich darum, ein System naturgemässer Erkenntnisse aufzubauen. Wie hatte diess zu geschehen?

Der Mensch in puris naturalibus, um theologisch zu reden, wird als der Normalmensch hingestellt. Für ihn hat blos dasjenige Wahrheit, was seinem Wesen entspricht, d. h. was natürlich ist. Natürlich aber ist nur das, was die Natur selbst darbietet, mit andern Worten, was Gegenstand der unmittelbaren Erfahrung ist. Das Subject flüchtet sich aus der Kirche in die Natur, aus dem religiösen Glauben in das empirische Wissen. Quelle aller Erkenntniss ist ihm die sinnliche Erfahrung. Dieses Locke'sche Princip hat Voltaire in Frankreich eingeleitet, und von ihm an wurde es das Lösungswort aller Aufklärer²⁾.

Während nun Einige sich damit beschäftigten, das sensualistische Axiom genauer zu analysiren und den Weg zu bestimmen, auf welchem sich die Ideen im Subjecte erzeugen,

1) Introduction à la connaissance de l'esprit humain. p. 84.

2) Diderot der behauptete Idealist, sagt daher: Tout se réduit à revenir des sens à la reflexion et de la reflexion aux sens. — Les sens sont la source de toutes nos connaissances. — De l'interprétation de la nature, im zweiten Band seiner Werke p. 146. 204.

wie besonders Condillac, begnügte sich die Majorität, dasselbe ohne tiefere Begründung, als eine von selbst verständliche Wahrheit vorauszusetzen, gab sich aber dafür um so mehr Mühe, die aus demselben sich ergebenden Consequenzen zu ziehen. Als solche zeigten sich der Naturalismus und Materialismus.

Das ewige und nothwendige Wesen der Welt, sagt das *Système de la nature*, ist keine Intelligenz; um intelligent zu sein, muss man denken; denken kann man nicht ohne Ideen; die Ideen setzen Sensibilität voraus; was aber Sinne hat ist materiell — dies ist die richtigste Consequenz von der Welt; im Systeme des Sensualismus bleibt nur übrig, Gott als die Allgemeinheit der Natur oder der Materie, als allgemeines Leben zu denken. Helvetius nennt sie zwar höchste Intelligenz, aber das ist blosser Euphemismus.

Die Gottesidee des Naturalismus ist nicht die spinozistische, mit der sie von Franzosen so oft zusammengeworfen wird, sondern nur die eine Seite derselben, die *substantia quatenus extensa*. Die spinozistische stellt das Ansich, die naturalistische das Anderssein dar; es fehlt an der Rückbeziehung auf einen festen Einheitspunct. Die Einheit ist nur abstract, ein Postulat, um das Vielfache der Empirie zusammenzuhalten. Es fehlt ihr an der innern Determination und Gliederung. Sobald daher das Absolute bestimmt werden soll, fällt es unmittelbar in eine Vielheit von Kräften, Ursachen und Bewegungen auseinander. Im Spinozismus geht die Welt in Gott, im Naturalismus Gott in der Welt auf. Jener ist Akosmismus, dieser Atheismus.

Die Kehrseite des Naturalismus ist der Materialismus in der Psychologie. Reducirt sich die Substanz des materiellen Daseins auf die ungeistige Bewegung, so kann auch das Princip des menschlichen Lebens nur als Bewegung gedacht werden. Es giebt nur eine Gattung von Ursachen, die physischen¹⁾; folglich ist auch dasjenige, was die Ursache der

1) Il n'y a qu'une sorte de causes, à proprement parler, ce sont les causes physiques, il n'y a qu'une sorte de nécessité, c'est la même pour tous les êtres. Diderot in der Correspondenz mit Grimm T. II. p. 11.

psychologischen Phänomene ist, das Ich ein nur physisches Princip. Die Seele fällt mit dem körperlichen Organismus ganz zusammen. Die Ideenbildung ist ein physiologischer Process, der Mensch eine Maschine der Natur. So lehrte richtig La Mettrie.

Dieser naturalistischen Richtung stehen nun zwar auch solche gegenüber, welche die transcendente Persönlichkeit und die Immaterialität der Seele aufrecht erhalten. Aber theils sind ihre Vorstellungen so unbestimmt und schwankend, dass die Geschichte der Philosophie von ihnen kaum Notiz nehmen kann, wie dies mit Rousseau der Fall ist; theils wird die Idee Gottes so abstract und negativ bestimmt, dass sie von der naturalistischen im Grunde nur nominell verschieden ist, wie bei Robinet; theils endlich stehen diese Theisten selbst wieder auf dem Boden des Sensualismus, wie Bonnet und Condillac, so dass ihre Theorie nur als eine Inconsequenz angesehen werden kann. Ist die Quelle aller Erkenntniss die sinnliche Erfahrung, liegt die wahrhaft affirmative Realität auf Seiten der endlichen Welt, so kann das Absolute nur diese endliche Welt selbst sein, als Allgemeinheit gedacht, als allgemeine Bewegung oder wie man es nennen will. Jenseits der Welt ist nichts mehr zu suchen ¹⁾.

Das Princip der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist, dass das Subject absolute Geltung habe; aber dieses Princip tritt in einer Form auf, welche ihm unangemessen ist, und in welcher es daher selbst wieder zu Grunde geht. Es ist nur der Trieb nach geistiger Freiheit vorhanden, nicht die Freiheit selbst. Die Subjectivität ist ganz abstract aufgefasst, noch nicht als die in sich selbst freie, substantiell vernünftige. Wenn Diderot sagt: so lange die Dinge in meinem Verstande sind, sind sie Begriffe, welche wahr oder falsch sein können ²⁾, so zeigt dies deutlich, wie wenig das Selbstbewusstsein zur Ge-

1) Nur das ist daher consequent, was Helvetius sagt: La sensibilité physique est l'homme lui-même et le principe de tout ce qu'il est. Aussi ses connaissances n'atteignent elles jamais au-delà de ses sens. T. II. p. 608.

2) Diderot. de l'interprét. de la nat.

wissheit seiner selbst noch gelangt ist. Nachdem es alle Auctorität von sich abgeschüttelt hat, stellt sich bei ihm das Gefühl der Leere ein; in diesem Gefühl wirft es sich der sinnlichen Erfahrung in die Arme und gibt sich hiemit eine neue gewaltige Auctorität. Indem es seine Freiheit zu retten glaubt, opfert es dieselbe auf. Als experimentirendes ist es schlechthin durch die Erfahrung determinirt. Die Bewegung, welche mit der Freiheit begonnen, endet consequenterweise mit dem geistlosesten Determinismus.

Der Determinismus ist die Negation der ganzen Aufklärung. Ist die Freiheit ein Wort ohne Sinn ¹⁾, der Mensch eine willenlose, durch die Aussenwelt bewegte Maschine, woher will das Subject das Recht noch nehmen, dasjenige zu negiren, was es negirt hat. Positive Religion und hergebrachtes Recht können doch auch nur als Producte dieser menschlichen Maschine angesehen werden, und da dieselbe auf dem Boden der Natur steht, so sind jene eben damit Producte der letzteren, also nicht naturwidrig, wie immer behauptet wurde, sondern naturgemäss.

Ist so der grosse Widerspruch vorhanden, dass auf der einen Seite die Freiheit behauptet, auf der andern wieder durch den Sensualismus aufgehoben wird, so wird die Aufgabe der weiteren Entwicklung keine andre sein können, als sich dieses Widerspruchs bewusst zu werden; und dahin wird die Philosophie nur gelangen, wenn sie das Wesen des Sensualismus selbst näher zu begreifen sucht.

Eine genauere Analyse der Erkenntniss auf dem Grunde des sensualistischen Axioms war in der der Revolution vorangehenden Periode nur von Condillac unternommen wor-

1) Dies ist die Meinung desselben Diderots. Correspondenz mit Grimm. T. II. p. 11. Wir haben absichtlich auf ihn specielle Rücksicht genommen, da er von Franzosen selbst immer als der Haupt-Mann vorangestellt und als derjenige bezeichnet wird, in welchem sich die philosophische Facultät des achtzehnten Jahrhunderts individualisirt habe. Siehe den Artikel über Diderot in den Portraits littéraires von St. Beuve. — Wenn Diderot Idealist genannt wird, so kann man daraus abnehmen, welch' einseitige und verworrene Begriffe man in Frankreich vom Wesen des Idealismus hat.

den. Da von den übrigen eine solche Specialuntersuchung für kaum der Mühe werth gehalten wurde, so war Condillac zu seinen Lebzeiten wenig beachtet worden. Er wurde wohl hie und da citirt, im Ganzen aber war die Aufmerksamkeit, welche man ihm schenkte, gering, und noch geringer sein Einfluss ¹⁾).

Anders gestaltete sich die Sache, als die ersten Stürme der Revolution vorüber waren. Nach dem Enthusiasmus trat die besonnenere Reflexion ein. Die verderblichsten Auswüchse der Aufklärung waren proscribirt worden, man wandte sich jetzt zu dem unschädlichen Condillac. Gegen das Ende des Jahrhunderts erhielt er in der Philosophie die Hauptauctorität oder war wenigstens derjenige, an welchem man unmittelbar anzuknüpfen suchte. Die fernere Geschichte der französischen Philosophie ist daher eine Geschichte des Condillacismus.

Condillac hatte dem Sensualismus eine Form gegeben, durch die er sich wesentlich von Locke unterschied. Waren von dem Letztern noch gewisse geistige von der Erfahrung unabhängige Vermögen vorausgesetzt und der äussern Erfahrung eine innere zur Seite gestellt worden, so hob Condillac beide Momente auf. Er liess die Ideen sowohl als die Vermögen selbst durch successive Transformation der ersten Sensation entstehen und auf diese Weise ging auch die innere Erfahrung auf jene Sensation als das Princip alles geistigen Lebens zurück. Hiemit zog Condillac eine in der Natur der Sache liegende Consequenz. Ist die Seele eine tabula rasa, eine Camera obscura, in der nach Locke's Ausdruck ²⁾ die Sinne als Fenster angebracht sind, durch welche das Licht eindringt,

1) Wenn Cousin und seine Schule die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts geradezu Condillacismus nennen, so ist dies eine unrichtige Ansicht. Condillac steht weder an der Spitze jener Bewegung, noch greift er in dieselbe ein. Nur durch seinen Sensualismus steht er mit ihr auf gleichem Terrain; aber die Frische und Energie, mit der das Princip der Freiheit in derselben aufgetreten ist, zeigt sich bei ihm durchaus nicht. Von ihm kommt es nicht her. St. Beuve sagt daher mit Recht: Condillac ne vécut pas au coeur de son époque et n'en représente aucunement la plénitude, le mouvement et l'ardeur. A. a. O.

2) the windows by which light is let into this dark room. Essay conc. hum. und. Chap. XI. § 17.

entwickeln sich alle Seelenvermögen, obwohl an sich vorhanden, nur unter dem Einfluss der äussern Erfahrung, und sind sie ohne diese so viel als nichts, so heisst dies in Wahrheit nichts Anderes, als den Geist zu einem Producte der Objecte machen. Der Geist ist, was er ist, nur durch die Erfahrung, und da diese mit einer ersten Sensation beginnt, so ist eben deswegen diese als Princip der Ideen und Vermögen anzusehen.

Hatte sonach Condillac in seiner Erkenntnistheorie das sensualistische Princip getreu aufgefasst, so verleitete ihn sein theologisches Gewissen zu der Inconsequenz, neben dem sensitiven Organismus noch von einer immateriellen zur Unsterblichkeit bestimmten Seele zu reden. Für sie blieb kein Raum mehr übrig, nachdem das geistige Leben auf die Sensibilität reducirt worden war. Der Materialismus war daher die nothwendige Ergänzung. Ging man aber von materialistischen Prämissen aus, so musste dies mehrfache Modificationen in der Lehre von der Erkenntniss zur Folge haben, um so mehr, da die Art und Weise, wie Candillac dieselbe construirt hatte, sich bei näherer Untersuchung als zu gekünstelt, und dem Wesen der natürlichen Entwicklung des Menschen nicht entsprechend darstellen musste. Der Statue werden von Condillac die fünf Sinne nach und nach geöffnet, kein Mensch kommt aber nur mit Einem Sinne auf die Welt ¹⁾.

Die philosophische Thätigkeit wurde im Jahre 1795 durch Errichtung der Normalschulen wieder aufgenommen. Garat lehrte dort den Condillacismus. Da seine Schüler zu öffentlichen Lehrern bestimmt waren, war jene Philosophie gewissermassen die Staatsphilosophie ²⁾. Für die Geschichte der französischen Philosophie hat Garat keine Bedeutung; eben so wenig St. Lambert, in dessen Catechisme universel man nur schwache Nachklänge von Helvetius vernimmt.

Mit Uebergehung dieser und einiger Andrer, werden wir die Geschichte des Sensualismus nur in den Systemen derjenigen verfolgen, welche, indem sie das Princip bestimmter zu

1) Schon in der Correspondenz von Grimm und Diderot wird darauf hingewiesen, dass das Verfahren Condillac's unnatürlich sei, und nicht die wahre metaphysische Geschichte des Menschen darstelle. T. I. p. 230.

2) Cf. Damiron, phil. du XIXème Siècle. T. I. p. 127.

entwickeln und zu begreifen suchen, dadurch den Vernichtungsprocess des Sensualismus einleiten. In dieser Beziehung kommen besonders Cabanis, Destütt de Tracy und Laromiguière in Betracht.

Cabanis geb. 1757, † 1808.

Je mehr die französische Philosophie zum Materialismus herabgesunken war, um so mehr philosophische Bedeutung musste dem Theile der anthropologischen Wissenschaft gegeben werden, welcher es mit dem Menschen als belebten Individuum zu thun hat, der Physiologie. Ist die Seele nach Condillac ganz in der Sensibilität, muss dies, wie es von Helvetius z. B. geschah, sogleich näher dahin bestimmt werden, dass die geistigen Thätigkeiten nichts Anderes sind, als das Resultat des Zusammenwirkens der verschiedenen Theile des Körpers, so ist die Frage nach dem Ursprung der Ideen unabweislich an physiologische Probleme geknüpft; die Basis der Philosophie ist in Wahrheit die Physiologie. Dies behauptet Cabanis. Von dem gleichen Gesichtspunkt ging das Nationalinstitut selbst aus, indem es die Physiologie in die Classe „Analyse der Ideen“ versetzte ¹⁾.

Cabanis adoptirt den Satz Condillac's: Alle Ideen und Willensbestimmungen sind Resultate der durch die verschiedenen Organe erhaltenen Eindrücke. Damit werden indess mehrfache Modificationen vorgenommen. Schon dies wird als ungenügend befunden, das Subject als eine Statue anzusehen, welcher die fünf Sinne erst nach und nach geöffnet werden, da der wirklichen Entstehungsweise der Sensationen, Ideen und Begierden nichts weniger gleiche, als die partielle Operation eines von dem übrigen sensitiven Systeme isolirten Organs. Da die Sinnesorgane sämmtlich in Wechselwirkung stehen, so muss nach Cabanis das specifisch wirkende Organ durch den jedesmaligen Einfluss der andern Organe verschieden modificirt werden. Kein Organ lässt sich deshalb isolirt betrachten. Und

1) Cabanis, rapport du physique et du morale de l'homme ed. 1817. T. I. p. 7.

die äussern Sinnesorgane stehen nicht bloß unter sich in einem innern Zusammenhange, sondern sie haben selbst wieder irgend ein Verhältniss zu andern Organen, deren Zustand auf den Character der Sensationen Einfluss hat. Einige Krankheiten z. B. wirken auf das Gehörorgan; die Unterleibsgedärme stehen in engem Zusammenhang mit dem Gesicht u. s. w. ¹⁾

Cabanis betrachtet die Sensibilität als Physiolog. Da dieselbe nach den verschiedenen äussern Verhältnissen immer verschieden modificirt wird, so ist es ganz in der Ordnung, wenn Klima, Alter, Gesundheit, Krankheit, Geschlecht u. s. w. als eben so viele Momente angesehen werden, durch welche die Bildung der Ideen bedingt ist. Die Einwirkung derselben auf die Sensibilität nachzuweisen, ist denn auch der Hauptzweck seiner physiologisch-philosophischen Abhandlungen.

Die animalischen oder sensitiven Kräfte stehen ferner unter sich im Verhältniss gegenseitiger Aufeinanderwirkung. Durch ihren Zusammenstoss erzeugen sich ebenso Impressionen, wie durch die Einwirkung äusserer Objecte auf die Sinnesorgane; folglich auch Ideen. Der äussern Erfahrung ist somit eine innere an die Seite zu stellen ²⁾.

Wird hierdurch die Grundlage der Ideenbildung für den Menschen als schon existirenden erweitert, so geht Cabanis andererseits noch weiter zurück als Condillac. Letzterer setzt in dem Menschen, sobald er das Licht der Welt erblickt, die Fähigkeit voraus, Eindrücke zu empfinden. Woher dieses Vermögen? fragt Cabanis. Wenn es ein Resultat seiner Organisation ist, so muss sein Anfangspunct schon im Fötus gesucht werden. Würde sich dasselbe nicht hier schon entwickeln, so könnte nachher nimmermehr erklärt werden, wie der Mensch dazu gekommen sei ³⁾.

Das menschliche Individuum ist nach Cabanis, im Augenblicke der Geburt keine tabula rasa mehr; wenn es zwar eine solche im Verhältniss zur Aussenwelt ist, so ist doch in ihm Alles präformirt, dessen es bedarf, um mit derselben in Beziehung zu treten. Der Fötus hat schon eine Menge Eindrücke erhalten, woraus der Begriff des Widerstands zusammengesetzt

1) *ibid.* T. II. p. 307.

2) T. I. p. 161.

3) T. II. p. 307.

ist; denn er vollzog Bewegungen, welche durch die ihn umhüllenden Häute beschränkt wurden; er hat somit schon die Idee fremder Körper, er hat Bedürfnisse und Begierden, d. h. das Vermögen seine Bewegungen zu vollziehen. Er hat also auch schon das Bewusstsein des Ich, so vag es sein mag. Er trägt in seinem Gehirn die ersten Spuren aller Fundamentalbegriffe ¹⁾.

Die Sensation, als das eigentliche Princip der Erkenntniss wird als das Resultat von Action und Reaction bestimmt. Die Organe erhalten Eindrücke vermöge der ihnen immanenten Sensibilität. Jedes derselben hat ein Centrum der Reaction, welches den von den Extremitäten des Organs zu ihm gelangten Eindruck zu den ihm correspondirenden Organen zurückschickt.

Ist das Centrum der einfachen Sensation nur ein Partialcentrum, so haben Gedanke und Willen ihr Organ am Hauptcentrum. Die Eindrücke, aus welchen sich das Urtheil bildet, werden durch die empfindenden Extremitäten in den innern Mittelpunkt des Systems der Sensibilität aufgenommen. Das durch Vergleichung entstandene Urtheil erzeugt sofort den Willen. Obgleich die verschiedenen Organe alle mehr oder minder auf die Erzeugung des Denkens und Willens influenziren können, so ist doch das Centrum der Reaction hier das Cerebralcenrum selbst. Letzteres ist das Centrum des ganzen Nervensystems und aller Partialcentra. Es belebt alle Theile des Körpers, ist überall gegenwärtig, als Stamm und gemeinschaftliches Band aller sensitiven Kräfte. Wie es allen Theilen des Nervensystems Leben mittheilt, so sammelt es alle durch die verschiedenen Organe empfundenen Eindrücke. Es denkt, will, und bestimmt alle Bewegungen ²⁾. Dieses Lebensprincip ist indess keine absolute Ursache; es kann keine Thätigkeit aus sich selbst hervorbringen und auf die andern Organe überpflanzen, sondern ist selbst wieder dem Einfluss des letztern unterworfen. Alle geistigen Thätigkeiten bilden eine Kette von Phänomenen, worin ja das folgende Glied durch das vorangehende determinirt ist. Was dieses Princip seiner Natur nach sei, dies zu wissen ist unmöglich. Seine Devise ist: Ich bin,

1) T. II. p. 298. 308.

2) T. II. p. 392.

was ist, was war und was sein wird, und Niemand hat meine Natur erkannt ¹⁾).

Wir haben im Grunde hier nur wieder l'homme machine, den completesten Materialismus eines La Mettrie, nur mit mehr Präcision und Einfachheit formulirt. Die ganze Theorie von Action und Reaction, Particularcentrum und Cerebralcentrum u. s. w. ist zwar künstlich, erhebt sich aber nicht über den Werth einer künstlichen Hypothese, eines Postulats, um den geistigen Mechanismus vorstellig zu machen. Indem der Empirismus in seine Psychologie Momente einführt, die selbst weder unmittelbar im Gebiete der Erfahrung liegen, noch aus denselben abstrahirt sind, wird er sich selbst ungetreu und bekennt, dass er sich durch sich selbst nicht verstehe. Die Theorie von Cabanis tritt um so mehr in ihrem Widerspruch mit dem Wesen des Empirismus hervor, als gerade dasjenige Princip, das den Mittelpunkt des Erkennens und des geistigen Lebens überhaupt bildet, als ein vollkommen transcendentes behauptet wird.

Halten wir Cabanis mit Condillac zusammen, so ist die Lehre des erstern eine consequente Weiterbildung des Principis des letztern. Ist die Seele nur Sensibilität, so lässt sie sich vom Körper nicht mehr unterscheiden; die geistigen Thätigkeiten resultiren aus dem leiblichen Organismus. Wenn aber dies, so sind sie durch alle die äusseren und inneren Umstände bedingt, welchen der belebte Organismus überhaupt unterworfen ist. Ebenso lässt sich denn auch die Sensibilität nicht mehr nur so im Allgemeinen betrachten, wie es von Condillac geschah; denn da sie nothwendig einer Menge von Einflüssen unterworfen ist, existirt sie immer nur in individueller Form; eine Erkenntnistheorie welche hierauf nicht reflectirt, könnte keinen Anspruch auf Wahrheit machen. — Ist endlich einmal die Seele mit dem Nervensystem identificirt, so lässt sich die Sensibilität nicht mehr nur in die fünf äusseren Sinne einschliessen. Da der ganze Körper sensibel ist, so müssen auch alle sensitiven Kräfte einen Antheil an der Bildung der Ideen haben.

Bei Cabanis sucht sich das sensualistische Princip näher

1) T. I. p. 29.

zu begreifen. Je mehr es aber aus seiner abstracten, allgemeinen Fassung heraustritt, desto grösser sind die Schwierigkeiten und Widersprüche, auf welche es stösst. Existirt, wie Cabanis richtig behauptet, die Sensibilität immer nur in individueller Form, so ist eine Erkenntnistheorie eine reine Unmöglichkeit. Würde eine solche sich an die Sensibilität im Allgemeinen halten, so verfiere sie in den Fehler, den Cabanis an Condillac rügt, sie wäre nicht der Wirklichkeit entsprechend. Ginge sie von der in einem bestimmten Individuum auf besondere Weise modificirten Sensibilität aus, so hätte sie nur individuellen Werth; sie wäre die Geschichte der Intelligenz eines Individuums, keine philosophische Erkenntnistheorie. Und da für jedes Individuum diese Geschichte im Besondern abzufassen wäre, so sänke das Wissen zur reinen Zufälligkeit herab. Jedes Individuum hat seine individuelle Sensibilität, also seine individuellen Ideen. Wer will entscheiden, welches Individuum die wahren Ideen hat? Die unvermeidliche Consequenz ist der Scepticismus.

Ausserdem, dass eine solche Erkenntniss-Theorie für die Philosophie ohne Bedeutung wäre, ist sie auch an sich selbst etwas Unmögliches. Wie könnte die Reflexion alle die einzelnen Momente erreichen, durch welche die Genesis der Ideen bestimmt ist! Sie verlöre sich in einem Detail ohne Ende, in einem Labyrinth ohne Ausgang; über dem Suchen nach Einflüssen käme sie nie zur Sache selbst. Cabanis hat sich deswegen auch wohl gehütet, Specialuntersuchungen anzustellen. Er weist wohl nach, dass Krankheiten, Klima u. dgl. die Sensibilität modificiren; aber eine andere Frage, welche unbeantwortet bleibt, ist noch die: welches ist die Genesis der Ideen in der so oder anders modificirten Sensibilität?

Wie diese Theorie einerseits zum Scepticismus führt, so andererseits zu einem subjectiven Idealismus, sofern die Ideen unter dem Einfluss des gesamten sensitiven Systems stehen sollen. Wird schon durch die sogenannten innern Impressionen des Instincts dem Subject ein Antheil in der Bildung der Erkenntniss eingeräumt, so wird diese durch die individuell gefasste Sensibilität gänzlich subjectivirt. Wir haben nicht mehr die getreuen Abbilder der Dinge, wie bei Condillac; die

Objecte müssen vielmehr je nach der verschiedenen Sensibilität der Einzelnen verschiedenartige Ideen erzeugen. Die Anschauung der Objecte ist durch die Subjectivität bestimmt und da in jedem Individuum die Sensibilität in einer besondern Form sich vorfindet, so ist eine wirklich objective Anschauung eben so wenig möglich, als sich überhaupt entscheiden lässt, welches Subject diese oder jene Anschauung in ihrer objectiven Wahrheit besitze. Der Empirismus ging von der Voraussetzung aus, dass die äussere Erfahrung allein zu einem objectiven Wissen führe. Hier dagegen sieht er sich bereits zu der Consequenz hingeführt, dass das empirische Wissen eben so subjectiv ist, als das von ihm verschmähte apriorische. Wir haben bei Cabanis alle Prämissen, durch welche der dogmatische Empirismus zum Scepticismus oder subjectiven Idealismus hingedrängt wird.

Cabanis beschäftigte sich mit der Sensibilität blos in so weit, als sie den Ausgangspunct der Erkenntnistheorie bildet; auf den ferneren Process des psychologischen Lebens, wie es nach diesem Principe zu bestimmen ist, auf die verschiedenen Seelenvermögen u. dgl. hat er sich nicht eingelassen. Sehen wir uns nach einem Systeme um, welches von derselben Grundlage ausgehend, die von Cabanis gelassene Lücke ausfüllt, so begegnet uns die Ideologie von Destütt de Tracy.

Destütt de Tracy *).

Er nimmt in der Geschichte des französischen Sensualismus eine bedeutende Stelle ein, da sich letzterer bei ihm erst zu einem eigentlichen Systeme entwickelt hat. Er adoptirt zwar die Resultate der physiologischen Untersuchungen von Cabanis, indem er sagt, dass dieser erst für alle medicinischen und philosophischen Wissenschaften den wahren Grund gelegt habe ¹⁾; doch ist es natürlich, dass er ein Erkenntniss-System, wie es

*) Seine Schriften sind: *Elémens d'Idéologie*. Paris 1801—4. 1) *Idéologie proprement dite* 1 Vol. 2) *Grammaire* 1 Vol. 3) *Logique* 1 Vol. 4) und 5) *Traité de la volonté et ses effets* 1 Vol. Dazu noch ein Commentar zu dem *Esprit des Lois* des Montesquieu.

1) Anhang zur *Logique* p. 97.

nach jener Physiologie formirt werden müsste, nicht zu geben im Stande ist. Er abstrahirt von den concreten Formen der Sensibilität, legt das Condillac'sche Princip in der allgemeinen Form, dass alle Ideen aus der Sensation hervorgehen, seiner Ideologie zu Grunde, und analysirt und schematisirt hiernach die geistigen Vermögen.

Alle Wissenschaften, bemerkt Tracy, entbehren so lange einer festen Basis und eines methodischen Gangs, so lange es an der philosophie première fehlt. Diese kann nicht eine positive Wissenschaft, eine Dogmatik über eine besondere Gattung von Wesen sein, sie ist vielmehr die wahre Logik, d. h. die Wissenschaft, welche lehrt, wie wir erkennen, urtheilen und räsonniren, Alles unser Wissen ist nur eine weitere Combination und Consequenz der ersten Ideen. Sucht man also die Principien der Erkenntniss, so müssen unsere intellectuellen Vermögen, ihre ersten Acte und ihre Grenzen bestimmt werden. — Diese Wissenschaft der Principien des Wissens nennt Tracy Ideologie, ein Name, der von ihm ein stehender Ausdruck geblieben ist.

Object der ideologischen Analyse sind die Ideen, und die erste Frage ist: wie kommen wir zu denselben? Sie wird von der Ideologie im engeren Sinne beantwortet.

Tracy sondert alle geistigen Phänomene in vier Gruppen: Sensation, Erinnerung, Urtheil und Begierde, ohne weitere Begründung, als die, dass Vernunft und Bewusstsein uns sagen, dass hiemit das ganze geistige Leben erschöpft sei ¹⁾. Diese vier Classen reduciren sich auf die Sensibilität; Sensation ist einfache Empfindung, Erinnerung ist Empfindung einer Erinnerung, Urtheil Empfindung eines Verhältnisses, Begierde Empfindung einer Begierde. Alles Denken ist Empfinden.

Was diese Vermögen im Einzelnen betrifft, so wird die einfache Sensibilität als diejenige Eigenthümlichkeit unserer Organisation bestimmt, vermöge deren wir Eindrücke verschiedener Art erhalten und derselben bewusst werden ²⁾.

Die Erinnerung ist das Afficirtwerden von der Erinnerung eines erhaltenen Eindrucks. Barbarische Definition! Doch

1) Logique p. 346.

2) Idéol. T. I. p. 75.

3) ibid. p. 21 ff.

slosse man sich nicht zu sehr daran; die Erinnerung ist eine im Gehirn zurückgebliebene Disposition, die sich selbst vorschiebt; nicht das Ich ruft sich eine gehabte Impression zurück, diese tritt selbst irgendwie in das Bewusstsein. Die Triebfedern unserer Organisation sind uns unbekannt ¹⁾).

Das Urtheilsvermögen ist die Fähigkeit, die Verhältnisse zweier Ideen zu empfinden. Diese Verhältnisse, wird gesagt, sind Acte unseres Denkvermögens, durch welche wir zwei Ideen an einander bringen, um sie zu vergleichen. Wie kann aber von Denkacten gesprochen werden, wo Alles nur Empfindung ist? Ist das Urtheil eine Empfindung, so ist der Verhältnissbegriff eine objectiv gegebene, das Subject afficirende Bestimmung; und es passt also in das System nur das, was Tracy anderswo wieder sagt: die Verhältnisse sind innere Sensationen unseres Gehirns, wie die Erinnerungen ²⁾).

Da das Subject nur sensibles, schlechthin bestimmtes ist, so muss consequenterweise die Freiheit geläugnet werden. Der Wille ist keine selbstständige Potenz, sondern das Product vorangegangener Impressionen, die unmittelbare Consequenz der Eigenthümlichkeit gewisser Sensationen, uns Lust oder Unlust zu verursachen. Wir können nicht wollen, weil wir wollen wollen; die Begierden sind vielmehr immer die Wirkungen gewisser uns unbekannter Bewegungen, welche in unsern Organen vorgehen und uns eine „Weise zu sein“ empfinden lassen, die man Begierde nennt. Die Bewegungen unseres Willens sind ebenso nothwendig und gezwungen, wie die unserer übrigen Vermögen und die Bewegungen aller belebten und unbelebten Naturwesen ³⁾).

Indem Tracy die geistigen Operationen in ihrem Verhältniss zu einander, wie im Vorigen in ihrer Isolirtheit, betrachtet, unterscheidet er das Vermögen der Empfindung und das der Bewegung. In der Abstraction lassen sich zwar beide trennen, in der Wirklichkeit aber sind sie immer beisammen. Keine Perception, selbst die intellectualste findet ohne irgend

1) Idéol. T. I. p. 393. Le souvenir est l'effet d'une certaine disposition demeurée dans le cerveau.

2) ibid. p. 394. 3) ibid. p. 68. 247.

eine Bewegung in den Organen Statt, die letztere ist die Grundform aller geistigen Operationen; das Vermögen zu empfinden ist davon nur eine *dépendance*, ein Anhängsel. Jene Bewegungskraft ist kein schöpferisches Princip, sondern völlig mit der *force vitale* identisch, die nach Tracy als das Resultat chemischer Attractionen und Combinationen anzusehen ist; so lange sie subsistirt, leben wir, d. h. wir bewegen uns und empfinden ¹⁾).

Eine höchst überflüssige Frage ist es von Tracy, welches der Einfluss des Willens auf die Bewegungskraft und damit auf alle Denkvermögen sei? Einen Willen giebt es ja gar nicht, er ist selbst nichts Anderes als die Fähigkeit, sich zu bewegen, und es ist nur eine Inconsequenz wenn er bald sagt, der Wille sei das Vermögen, Begierden zu bilden; bald, er sei das Vermögen der Wahl; bald wieder anders. Die Confusion rücksichtlich des Willens zieht sich durch alle 4 Bände seiner Ideologie hindurch und erst am Schlusse des 4ten gesteht er, er habe seither von dem Willen als der wahren Ursache unserer Handlungen gesprochen, weil dies der Kürze des Ausdrucks halber bequemer gewesen sei. Da giebt er denn eine kurze Uebersicht über die geistigen Operationen, die an Mechanismus hinter Cabanis und La Mettrie nicht zurückbleibt. Der menschliche Organismus ist ein System von Kräften; äussere Eindrücke setzen die Maschine ins Spiel und rufen in ihr verschiedene Bewegungen hervor. Eine einfache Bewegung ist Sensation, eine Combination zweier oder mehrerer Bewegungen führt zum Urtheil, dieses zur Begierde, welche wiederum die Glieder in Bewegung setzt. Alle geistigen Thätigkeiten sind eine verschieden modificirte Bewegung, die geistigen Phänomene, welche der Reihe der mechanischen, chemischen physiologischen Bewegungen entsprechen, bilden eine ununterbrochene Kette, bald mit dem Willen, bald gegen den Willen, immer aber unabhängig von demselben. — In diesem Sinne, meint Tracy, müsse die prästabilirte Harmonie Leibnitzens verstanden werden, dann sei sie eine sehr schöne Idee ²⁾).

1) *ibid.* p. 232 ff.

2) *ibid.* T. IV. p. 505.

An die Ideologie im engern Sinne schliesst sich unmittelbar die Grammatik an, deren Aufgabe dahin bestimmt wird, die Correspondenz zwischen Intelligenz und Sprache nachzuweisen, und aus der erstern Regeln für die letztere abzuleiten, was um so nothwendiger sei, da die Sprache als das Hauptinstrument des Denkens angesehen werden müsse, zu welchem der denkende Mensch im nämlichen Verhältniss stehe, wie der Algebraiker zu seinen Formeln. — Das ganze Werk ist eher eine rāsonnirende französische Grammatik, als eine Philosophie der Sprache, weswegen wir es weiter nicht berühren.

Mehr Aufmerksamkeit verdient der dritte Theil der Ideologie, die Logik. Zeigte der erste Theil, welches die Vermögen sind und wie die Ideen entstehen, so ist die Aufgabe des dritten Theils, das Princip der Gewissheit unserer Erkenntniss zu bestimmen.

Da alle Erkenntniss aus der Sensation hervorgeht, so muss jene Frage der Logik nothwendig auf die Sensation zurückgehen und die Aufgabe wird die doppelte sein:

- 1) nachzuweisen, dass die unmittelbare Sinnes-Erkentniss Gewissheit habe, und
- 2) zu bestimmen, unter welchen Bedingungen derselbe Character der abgeleiteten Erkenntniss zukomme.

Die Gewissheit der Sensation fällt mit der Gewissheit unserer Existenz zusammen, welche das oberste Princip aller Gewissheit ist. Wir existiren, weil wir denken, d. h. weil wir empfinden; die verschiedenen Perceptionen sind selbst nichts anderes, als verschiedene Modificationen unseres eigenen Seins. Der Sceptiker kann wenigstens seine eigene Existenz nicht bezweifeln, denn er existirt als Zweifelnder. So gewiss wir nun existiren, und so gewiss wir nur existiren durch unsere Empfindungen, so gewiss existiren auch die letztern. Wie uns ferner unsere Existenz nicht unmittelbar, sondern durch die Modificationen der Sensibilität zum Bewusstsein kommt, so kennen wir auch die von uns verschiedenen Wesen nicht unmittelbar, sondern durch die Empfindung. Unsere Erkenntniss ist nie eine absolute, sondern immer eine relative; wir erkennen die Dinge nie in ihrem an sich seienden Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniss zu uns in der Sensation.

Diejenigen welche in die Natur der Dinge eindringen wollen, indem sie von dem, was sie für uns sind, abstrahiren, setzen sich daher, nach Tracy, etwas Unmögliches zum Ziel. Wir können nicht einmal wissen, ob die Wesen nur eine einzige Qualität haben, die von denjenigen verschieden wäre, welche uns erscheinen. — Die einzige Realität ist das Sein der Dinge für uns, ihr Ansichsein ist etwas Secundäres ¹⁾.

Da die Dinge nur insofern real sind, als sie empfunden werden, so liegt hierin, dass der einfachen Sensation die vollkommenste Gewissheit zukommt. Je mehr sich indess das Urtheil einmischt, desto mehr ist die Erkenntniss dem Irrthum unterworfen. An sich ist kein Urtheil falsch, sondern immer nur in Beziehung auf vorangehende Perceptionen. Die Hauptquelle des Irrthums wird daher von Tracy im Gedächtniss gefunden, sofern dieses bald mit grösserer bald mit geringerer Treue vorangehende Impressionen reproducirt. Stehen alle Ideen, von der einfachsten bis zur zusammengesetztesten unter sich in strengem Zusammenhange, so participiren sie alle an dem Character der ersten. Die Existenz äusserer Objecte ist für die Natur der abgeleiteten Ideen völlig gleichgültig. Die Dinge mögen objectiv existiren oder nicht, anders oder gerade so existiren, wie sie uns erscheinen, da die einzige für die Observation erfassbare Realität immer nur ihr Sein für uns ist, so sind alle unsre Ideen der Realität gemäss, sobald sie der Sensation gemäss sind. Es sei daher, meint Tracy, nichts absurder, als wenn man immerwährend über die Gegensätze von Idealismus und Realismus hin und her streite ²⁾.

Der Logik Tracy's gebührt, im Ganzen genommen, das Lob der Einfachheit und Klarheit; und besonders hat sie das Verdienst, den centnerschweren Balast, den die alte Logik mit sich führt, als unnützen und principienlosen Formalismus über Bord geworfen zu haben. Allen syllogistischen Formeln wird das einfache Princip substituirt, nie weiter zu affirmiren, als

1) Logique p. 162 ff. toutes les impressions ... non seulement sont choses très-réelles, mais même, elles sont pour nous les seules choses réelles et vraiment existantes p. 270.

2) Logique p. 259 ff.

was in der jedesmaligen Idee gesetzt ist, welche den Subjects-begriff des Urtheils bildet ¹⁾).

Die grössere Einfachheit ist es überhaupt, wodurch sich diese Erkenntniss-Theorie vor der Condillacischen auszeichnet. Statt der grossen Menge geistiger Vermögen, wie wir sie bei Condillac treffen, reducirt sich bei Tracy der ganze geistige Schematismus auf die vier Formen der Sensibilität, womit der mühsame Nachweis des Transformationsprocesses erspart wird. Tracy bemerkt selbst, dass Condillac, statt lange zu erklären, wie die Sensation zum Gedächtniss, Urtheil u. s. w. werde, besser ganz einfach gesagt hätte: Alle unsere Perceptionen sind Sensationen, denen wir nach ihren verschiedenen Charakteren verschiedene Namen geben; Phänomene unserer Organisation, welches auch deren Ursache sein möge ²⁾).

Die Differenz ist scheinbar unbedeutend; so sehr indess Tracy der getreue Dolmetscher Condillacs zu sein glaubt, so ist doch gerade das Eigenthümliche in der Lehre des letztern aufgegeben; denn dies besteht, im Unterschied vom Lockianismus eben darin, dass die einfache Sensation nicht nur Quelle der Ideen, sondern aller geistigen Vermögen ist. Das erstere wird stehen gelassen, das zweite geläugnet, und warum? Die Resultate der Erregung der Nerven sind verschieden; die Bewegung, vermöge der eine Erinnerung empfunden wird, ist eine andere, als bei einem Urtheil, und so fort. Aus den verschiedenen Bewegungen muss auf verschiedene Ursachen geschlossen werden. Die Phänomene sind vierfach, also auch die Vermögen ³⁾. Es wird somit eine vierfache Sensibilität behauptet, nicht blos, um sich eine Mühe zu ersparen, sondern weil Tracy zu dem Bewusstsein gekommen ist, dass die einfache Sensation das nicht leiste, was sie leisten soll, dass die Differenz jeder geistigen Function von der Sensation nicht eine blosse Transformation der letztern sein könne, sondern eine ganz neue Seite des geistigen Lebens darbiete, für welche eine besondere Qualität im Subjecte vorausgesetzt werden müsse. Was indessen dieser Argumentation zu Grunde liegt, ist die Physiologie von Cabanis, die materielle Auffassung des Sub-

1) Logique p. 17.

2) Idéol. T. I. p. 225.

3) ibid. p. 238.

jects überhaupt. Sind alle geistigen Thätigkeiten, wie von Tracy immerfort behauptet wird, Resultate des Organismus, muss dieser Organismus schon vor der Geburt, sich zum menschlichen Organismus entwickeln, muss, wie Cabanis gezeigt hat, das ganze Nervensystem schon so prädisponirt sein, dass es die verschiedenen Eindrücke der Aussenwelt aufzunehmen im Stande ist, so kann von einer Transformation der Vermögen nicht weiter die Rede sein.

Sucht nun Tracy so zwar eine schwache Seite in der Lehre Condillac's auszubessern, so bietet seine eigene Theorie selbst wieder mannigfache Widersprüche dar. Werden in der Sensibilität vier Formen unterschieden, so sollte doch das Gemeinsame derselben, d. h. der Begriff der Sensibilität näher bestimmt werden. Dies geschieht nicht. Tracy sagt immer nur: dies und dies ist sentir. Da er das einheitliche Princip anzugeben nicht im Stande ist, so wird das Ich in eine Vierheit zerrissen; die Identität des Ich ist hier eine Unmöglichkeit. Tracy scheint selbst daran zu zweifeln, ob es nur ein Cerebralcentrum gebe. Wenn bei Condillac das Denken als Inbegriff aller geistigen Thätigkeiten nur nominale Bedeutung hat, während die Sensibilität das allein wahrhaft Reale im Geiste ist, so findet bei Tracy das Umgekehrte statt; die Sensibilität ist in ein reines Abstractum übergegangen in eine Kategorie, welche vier reale Functionen unter sich befasst, von welchen aber nicht gezeigt wird, warum sie alle darunter gehören, die aber um so leichter in dem Worte Sentiment zusammengefasst werden können, da dasselbe in der französischen Sprache eine so weite Bedeutung hat. — Nehmen wir hiezu noch die barbarischen Begriffe von „Erinnerungen empfinden, Willensbestimmungen empfinden“ u. dgl., so bedarf es weiter keines Nachweises mehr, dass der Sensualismus bereits der Selbstverzweiflung nahe ist.

Um so mehr, da Tracy mit allen Ausflüchten das nicht zu erklären vermag, was er erklären will, den Ursprung der Ideen. Alle intellectuellen Phänomene sind Producte der Nervenbewegungen; doch soll nicht nur das bewegende Princip, wie bei Cabanis ein schlechthin unbekanntes sein; wir sollen auch nicht wissen, wie die Bewegungen vor sich gehen. Fragt

man Tracy, wie wir ein Verhältniss, eine Erinnerung empfinden können, so erhalten wir, statt aller Antwort, den kurzen Bescheid: dies kann man nicht wissen, dies ist Resultat unserer Organisation, aber es ist so. Ferner soll es so absurd nicht sein, vorauszusetzen, dass alle sogenannten Impressionen von aussenher nur Modificationen unseres Empfindungsvermögens seien, deren Entstehungsweise unbekannt ist. — Die Entstehungsweise der Impressionen ist also unbekannt, die Bewegungen der Nerven sind ebenso mysteriös. Da aber doch die Ideen durch die Impressionen und durch die Bewegungen des sensitiven Systems erzeugt werden sollen, so heisst dies mit andern Worten: die Entstehungsweise der Ideen ist etwas Unbekanntes. Wenn der Sensualismus eine Wahrheit gesagt hat, so ist es diese. —

Tracy erklärt also weder die geistigen Vermögen, denn er setzt sie ohne Weiteres voraus, noch den Ursprung der Ideen, denn dies geht über den Horizont des Empirismus hinaus; das sensualistische Princip entzieht sich jedem Versuch, es näher zu denken. Es bleibt immer wieder bei dem abstracten Axiom: Alle Ideen kommen aus der Sensation.

Wir haben schon bei Cabanis bemerken können, wie der Empirismus in sein Gegentheil überzugehen droht. Diese in der Natur des letztern liegende Consequenz hat sich bei Tracy mit noch grösserer Bestimmtheit entwickelt. Er ist im Grunde subjectiver Idealist; denn die wahrhafte Realität der Dinge ist ihm nicht das Ansich der Dinge, sondern ihr „Füruns“ ihr „Empfundensein“, zu welchem sich jenes nur als das Secundäre verhält. Der Empirismus spricht hiermit sein innerstes Geheimniss aus, dies nämlich, dass sein Wissen rein subjectiv, Wissen des Zufälligen, der Erscheinung und nicht des Wesens ist.

Tracy weiss indess keine feste Position in diesem Idealismus zu behaupten und wenn er es gleich nicht für so absurd hält, alle Ideen blos als Producte der Action unserer Maschine anzusehen, so ist er dennoch Empiriker, und kann als solcher die Aussenwelt nicht auf die Seite stellen.

Wie vermittelt er nun den Uebergang vom Subject zu einem äussern Object? Eine Sensation, bemerkt er, ist Etwas,

das allein in uns vorgeht, und führt uns daher nicht über die Subjectivität hinaus. Alle fünf Sinne zusammen geben uns die Gewissheit einer Aussenwelt ebenso wenig, als der Tastsinn allein oder das Gefühl allein. Mit der Berufung auf den allgemeinen Glauben der Welt ist die Frage auch nicht abzumachen; denn 1) ist dieser Glaube nicht schlechthin allgemein, und 2) könnte sich auch das ganze Menschengeschlecht täuschen. — In dieser Noth leistet die Confusion rücksichtlich des Willens Tracy gute Dienste. Wenn ich mich bewege, wird gesagt, so habe ich sogleich die Empfindung dieser meiner Bewegung. Hört nun diese Bewegung auf, während ich doch wünsche, dass sie fortdaure, so muss ich schliessen, dass der meiner Bewegung entgegengesetzte Widerstand nicht Wirkung meiner empfindenden Kraft, sondern eines äussern von mir unabhängigen Wesens ist ¹⁾. Diese Eigenschaft der Körper, unserem Willen zu widerstehen, soll sodann die Grundlage für alles Wissen von der Aussenwelt bilden, d. h. für die Naturwissenschaften ²⁾.

Dieses Raisonnement hat zur Grundlage das Princip der Causalität. Es ist nun freilich ganz in der Art des Empirismus, allerlei metaphysische Kategorien in Anwendung zu bringen; da jedoch dieselben ausserhalb seines Bereichs liegen, so kann die Realität der Aussenwelt für Tracy im höchsten Fall nur hypothetische Gewissheit haben. Doch abgesehen hiervon — Tracy handelt seiner eigenen Logik zuwider. In der einfachen Idee, sagt er, liegt nichts, was uns nöthigte, über uns selbst hinauszugehen, und aus diesem Grunde kann nach ihm die Idee als ein reines Product der Subjectivität angesehen werden. Und dennoch postulirt er eine Action äusserer Körper, um eine Sensation hervorzubringen. Freilich nimmt er den Willen zu Hülfe. Daraus würde aber die Existenz nur solcher Körper folgen, die unserer gewollten Action einen Widerstand entgegensetzen. Für die bei weitem grössere An-

1) Cf. Idéol. I. p. 126. 402. 153: Le sentiment de quelque chose qui résiste à une action que nous voulons nous prouve invinciblement la réalité d'une autre existence que celle de notre vertu sentante.

2) Idéol. I, 156.

zahl solcher Sensationen, gegen die sich der Wille indifferent verhält, folgte nichts.

Was soll aber die gewollte Fortsetzung einer Action sein? Der Wille ist bei Tracy völlig Null. Alle geistigen Phänomene bilden eine zusammenhängende, vom Willen völlig unabhängige Kette, keines derselben ist vom Subject selbst geschaffen; es verhält sich in allen auf gleiche Weise, als empfindendes; die Sensation eines Widerstandes ist also selbst nur ein Glied dieser Kette, eine Sensation, die wie die übrigen uns ebenso wenig die Ueberzeugung von der Existenz eines äussern Körpers geben kann.

Es hat also dabei sein Verbleiben: das empirische Wissen bezieht sich nur auf die Erscheinung, die einzige ihm bekannte Realität ist das „Empfundene“. Wie es komme, dass das Subject diese Sensationen habe, ob seine eigene Sensibilität dieselbe producire, ob sie durch äussere Impressionen veranlasst werden, das ist jetzt ein über den Horizont des gemeinen Empirismus hinausgehendes Problem geworden. Dieser hat sich durch sich selbst völlig negirt.

Werfen wir noch einen flüchtigen Blick auf die übrigen philosophischen Disciplinen, so weit sie im Anfange des neunzehnten Jahrhunderts bearbeitet wurden, so begegnen wir noch einmal denselben Destütt de Tracy, der es in seiner Ideologie noch zu einer theilweisen Entwicklung der Ethik gebracht hat ¹⁾.

1) Sein ganzes System wird überhaupt so classificirt: Log. p. 452.

A. Histoire de nos moyens de connaître.

1. de la formation de nos idées. — Idéologie proprement dite.

2. de l'expression de nos idées. — Grammaire.

3. de la combinaison de nos idées. — Logique.

B. Application de nro. A. à l'étude de notre volonté et de ses effets.

1. de nos actions. — Economie.

2. de nos sentiments. — Morale.

3. de la direction des unes et des autres. — Gouvernement.

C. Application de nro. A. à l'étude des êtres qui ne sont pas nous.

1. Des corps et de leurs propriétés. Physique.

2. Des propriétés de l'étendue. Géometrie.

3. Des propriétés de la quantité. Calcul.

Davon wurden jedoch von ihm nur A. 1 — 3 und B. 1. ausgearbeitet.

Sein Moralprincip ist das hergebrachte, das Naturgesetz, d. h. Befriedigung der Begierden, was mit der Freiheit identificirt wird. Der Mensch an sich betrachtet, ist Herr aller seiner Passionen und Actionen und hat als solcher das Recht, alle seine Begierden zu befriedigen; er hat alle Rechte und keine einzige Pflicht, nicht einmal die, dem Andern nicht zu schaden. In diesem Zustand könnten die Menschen nicht leben; sie versprechen sich daher durch einen ausdrücklichen oder stillschweigenden Vertrag gegenseitige Sicherheit d. h. Jeder verzichtet auf eine gewisse Art der Anwendung seiner Kräfte, und empfängt als Aequivalent dasselbe Opfer von Seiten des Andern. Ist auf diese Weise die Sicherheit festgestellt, so entstehen eine Menge von Verhältnissen der Menschen zu einander, die sich aber alle auf drei Classen rubriciren:

1. Dienstleistung gegen ein Salaire,
 2. Waarenumsatz,
 3. gemeinschaftliche Ausführung von Arbeiten,
- bei der Letztern erhält Jeder seinen Theil am gemeinsamen Nutzen als Aequivalent für das, was er während der auf jene Arbeit verwandten Zeit für seinen Privatnutzen hätte erarbeiten können ¹⁾. Die Gesellschaft ist somit eine continuirliche Reihe von Tauschacten, deren Zweck die gegenseitige Befriedigung der Bedürfnisse ist, und Tracy betrachtet demgemäss den Staat nicht nach der rechtlichen, sondern nach der ökonomischen Seite; er redet von Fabrikwesen, von Handel, Ausgaben und Schulden der Regierung u. s. w.

So subjectiv und empirisch der Staat aufgefasst wird, eben so subjectiv und eudämonistisch ist die eigentliche Moral. Ihre zwei Hauptgesetze sind 1) das Naturgesetz: befriedige deine Begierden, und 2) das conventionelle Gesetz: vereinige dein eigenes Interesse mit dem allgemeinen. Das letztere ist aber im Grunde mit dem erstern identisch; denn der Mensch begiebt sich in Gesellschaft nur um seines eigenen Interesses willen; und wenn er auch auf Etwas verzichtet, so geschieht dies nur unter der Bedingung eines Aequivalents. Princip bleibt der vollendete Egoismus. Dies tritt nirgends deutlicher hervor, als

1) Idéologie IV, S. 107. 132 ff.

wenn Tracy bemerkt, dass selbst ein freiwilliger Dienst, eine Wohlthat als ein Tausch anzusehen sei, in welchem man einen Theil seines Eigenthums weggiebt und seine Zeit aufopfert, um sich ein sehr lebendiges und angenehmes moralisches Vergnügen zu bereiten, das nämlich, einen Andern sich verbindlich zu machen, oder um sich ein sehr unangenehmes Gefühl zu ersparen, das die nothwendige Folge des Anblicks eines Leidenden wäre; Alles dies, fügt er hinzu, ist absolut das Nämliche, als wenn man ein Feuerwerk veranstaltet, um sich zu amüsiren oder wenn wir irgend Etwas, das uns incommodirt, von uns entfernen ¹⁾).

Auf derselben Linie mit Tracy steht Volney, dessen Moralprincip gleichfalls das Naturgesetz, d. h. die Selbsterhaltung und die auf diesen Zweck gerichtete Entwicklung unserer Fähigkeiten ist. Er betrachtet das Gute lediglich unter dem Gesichtspunct des individuellen Nutzens. Tugend ist die Uebung der dem Individuum und der Gesellschaft nützlichen Handlungen. Beiderlei Handlungen sind jedoch im Princip identisch, denn wir sollen den Nächsten lieben, damit wir auf einen Gegendienst Anspruch machen können ²⁾).

Droz ³⁾ und Kératry ⁴⁾, wenn sie auch in der Ausführung der Begriffe von Vergnügen und Glück etwas destilliren und sentimental spiritualisiren, schliessen sich doch im Wesentlichen derselben Classe egoistischer und eudämonistischer Moralisten an.

Ideologie und Moral mit Grundsätzen der Erziehung sind die zwei Zweige der Philosophie, in welchen sich der Empirismus nach der Revolution am breitesten gemacht hat, was in der Natur der Sache liegt. Da sein unmittelbares Object das empirische Ich als theoretisches und practisches ist, so gehet seine Tendenz dahin, die Principien des Erkennens und des Handelns zu bestimmen. — Selbst die Idee Gottes, mit wel-

1) *Idéologie* IV, S. 131.

2) Volney, *la loi naturelle ou principes physiques de la morale*.

3) *Essai sur l'art d'être heureux*. 1806. In seinen spätern Schriften hat er diesen Standpunct verlassen.

4) *Introductions morales et physiologiques*.

cher der frühere Empirismus sich so viel zu schaffen gemacht hatte, wurde kaum berührt, und nur gelegentlich da, wo die Philosophie in ihrem Gegensatz zur Religion auftrat. Auf die letztere machten Volney und Lancelin noch die verwegensten Angriffe, jedoch ganz in der herkömmlichen aristocratischen Aufklärungsmanier. Lancelin behandelt das Volk der Christen en canaille, als einen Haufen von Narren und Einfältigen, die Religion ist ihm eine Polizeianstalt ¹⁾. Volney sieht, wie Dupuis, in allen Gottheiten nur Naturmächte, die von den erstern Physikern richtig erklärt, vom Pöbel in einem widersprechenden Sinn aufgefasst, und in der Aufeinanderfolge der Generationen immer mehr verunstaltet wurden. Selbst das Dogma von der Person Christi ist ihm ein ursprünglich rein astrologischer Mythos. Die christliche Moral wird von ihm so wenig geschont als von Boullanger. Glaube und Hoffnung nennt er Tugenden der Einfältigen auf Kosten der Schurken ²⁾.

Auch die Geschichte der Philosophie endlich fand in der Condillac'schen Schule noch einen Bearbeiter an De Gerando ³⁾, unter dessen Händen sie sich die Gesetze der engherzigen Ideologie aufdrängen lassen musste. Neben einem ziemlich oberflächlichen Studium der Quellen, hat sein Werk alle die Mängel, welche die nothwendige Folge jener empirischen Anschauung sind.

Der Empirismus hatte seit 1795 eine bedeutende Geschäftigkeit entwickelt, und wenn er auch im Allgemeinen nur das Ererbte reproducirte, so hatte er doch das Glück, die exclusiv herrschende Philosophie zu sein. Die Opposition, die sich ge-

1) Von der Brutalität seiner Polemik kann man sich durch folgende Stellen eine Vorstellung machen: il foudrait effacer du dictionnaire de toutes nos langues tous les mots qui désignent des fantômes ... celui de Dieu surtout, mot redoutable auquel on a fait signifier tout ce qu'on a voulu, premier fondement du monde imaginaire, etc. s'il faut des Dieux et des saints à la canaille, on peut lui en donner, autant qu'elle voudra. Introduction à l'analyse des sciences. T. I. p. 321 cf. II. 233.

2) Cf. La loi naturelle, und seinen philosophischen Roman: *Les Ruines*.

3) Histoire comparée des Systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines. 1803.

gen ihn bildete, war sehr unbedeutend, und ging ihm nicht sowohl ans Herz, als sie ihn blos in den die Religiosität verletzenden Resultaten angriff.

Schon Rousseau bereitete diese theologische Opposition vor. Hatte er gleich einen sehr geringen Respect vor der positiven Religion, betrachtete er Alles, was über die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit hinausging, als eine affaire de police, so haben doch seine pathetischen Declamationen über Tugend und Natur nicht wenig zur Erhaltung und Belebung religiösen Gefühls beigetragen. Bernardin de St. Pierre suchte die Argumente der Atheisten gegen die Vorsehung auf dem Wege der Thatfachen zu widerlegen, indem er sich zum Lobredner und Commentator der überall in der Natur erkennbaren Harmonie machte. Seine Harmonies de la nature sind zwar ein mit viel Geist und Gemüth geschriebenes Buch, doch artete seine Bewunderung des Weltordners so sehr in das Kleinliche aus, dass seine äusserliche Teleologie neben der immanenten Teleologie des Naturalismus wenig Glück machen konnte. St. Martin bekämpfte das sensualistische Princip mit einigem Glück; das Positive indess, das er an die Stelle des Empirismus setzte, war eine bizarre, mystische Theologie, mit der er sich sehr wenig Parteigänger sammelte. Chateaubriand mit seinem Génie du Christianisme hat der Regierung in dem Zeitpuncte, da sie mit der Restauration des Katholicismus umging, gute Dienste geleistet, der Philosophie als solcher schadete er eben so wenig als diese ganze Opposition überhaupt.

Gleichwohl wurde mit dem Anfange des Jahrhunderts die Existenz des Empirismus verkümmert. In den beiden Sphären, worin er sich seither so sehr gespreizt hatte, in Religion und Politik, wurde er für incompetent erklärt. An die Stelle der Naturreligion trat wieder die christliche Religion, an die der Democratie die Monarchie. Dazu kam noch die persönliche Ungunst des Monarchen selbst, der die Philosophie aus den öffentlichen Anstalten verdrängte. Bei der Reorganisation des Instituts wurde die Classe der moralischen und politischen Wissenschaften unterdrückt, und mit derjenigen der schönen Künste vereinigt; diese, meinte Napoleon, haben im Wesentlichen das-

selbe Object, da Philosophie, Politik, Moral und Beobachtung der menschlichen Natur die Grundlage aller Literatur seien ¹⁾).

Es wäre Thorheit, den Grund des Untergangs des Empirismus bloß in der Ungunst der äussern Verhältnisse suchen zu wollen, wie dies vorzugsweise von Damiron geschieht ²⁾. Er fand seinen Tod allein durch sich selbst, und zu diesem Vernichtungsprocess waren bereits alle Keime vorhanden.

Es hat sich oben gezeigt, dass der Condillacismus sich genöthigt sah, die Transformationstheorie aufzugeben und von vorn herein vier wesentlich verschiedene sensitive Vermögen zu statuiren. Da die Ichheit bloß in die Sensibilität gesetzt wurde, diese selbst aber nur als eine vierfache, nicht als einheitliches Princip bestimmt werden konnte, so ging die Identität des Subjects, wie der Begriff der Activität überhaupt verloren. Letzteren konnte man indessen nicht entbehren, denn die Sensation liess sich doch auch nur als Product von Action und Reaction begreifen. Man theilte zwar die Reaction dem Cerebralcenäum zu, das übrigens nicht ein selbstständiges Princip sein, sondern selbst auch wieder durch vorangehende Phänomene excitirt werden sollte. So aber war die sogenannte Reaction in der That nur eine Fortsetzung der von dem Object ausgehenden Action; das Subject mit allen seinen Actionen und Reactionen war reines Product des Objects, und da ein schlechthin determinirtes Ich sich nicht mehr zu einem Object in Gegensatz stellen kann, so konnte auch kein Uebergang mehr zur Objectivität gefunden werden. Man hatte sich demnach die ganze Verlegenheit dadurch bereitet, dass man den Begriff der Activität oder der Ichheit überhaupt zurückgestellt hatte; und man konnte sich also aus dieser Verlegenheit auch nur dadurch wieder ziehen, dass man dem Ich seine Realität als wirklich activem Princip vindicirte. Da diese Activität sich nicht mehr ins Cerebralcenäum verlegen liess, so musste der seitherige Standpunct des sensualen Empirismus sogleich aufgegeben werden. Man setzte ein vom Nervensystem verschiedenes Princip, eine Seele voraus, was um so mehr wieder mit Fug und Recht

1) Thiers, histoire de l'Empire. T. IV. p. 217.

2) Essai sur l'hist. de la phil. du XIXième siècle.

geschehen konnte, da der Condillacismus selbst am Ende das Princip des sensitiven Systems als ein völlig transcendentes bestimmt hatte.

Diejenigen, welche in Folge des Principes der freien Activität des Subjects den Bruch mit Condillac herbeigeführt haben, sind La Romiguère und Maine de Biran, beide ursprünglich Condillacisten.

La Romiguère.

Seine Methode ist die Condillac'sche. Die Methode der empirischen Observation mit dem vorherrschenden Streben nach Einheit und Systematicität. Object der Beobachtung ist das Ich, die Seele, die Philosophie vorzugsweise Psychologie und Logik — Ideologie.

Eine Philosophie, beginnt er, kann nur dann genügen, wenn alle Theile derselben nicht bloß auf ein Princip zurückgehen, sondern auch unter sich in systematischem Zusammenhange stehen; ihre zwei Haupterfordernisse sind Princip und System. Princip nennt man diejenige erste Form eines Objects, die successiv in verschiedene Formen übergeht, wovon je die folgende eine Modification der vorangehenden ist. Haben wir sofort eine Reihe von Phänomenen, von welchen jedes mit Beziehung auf ein anderes, und welche alle mit Beziehung auf ein erstes geordnet sind, so entsteht ein System ¹⁾.

Das Princip kann nur durch Analyse gefunden werden, welche drei Operationen in sich begreift, 1) Beobachtung der Phänomene, 2) Aufsuchen ihres Verhältnisses, vorzugsweise des Verhältnisses der Erzeugung — Vergleichung — 3) Anknüpfung der Thatfachen an eine Fundamentalidee — Raisonement. Die Analyse trennt, verknüpft und führt auf die Einheit zurück.

Diese allgemeinen Sätze auf das Object angewendet, welches Laromiguère im Auge hat, machen zur Aufgabe, durch Analyse dasjenige psychologische Princip zu finden, auf das

1) Leçons de Laromiguère Tome I. S. 37 ff. ed. 6. Diese Vorlesungen (2 Vol. in 8vo) wurden im Sommer 1811 an der Normal-school gehalten.

alle psychologischen Phänomene sich zurückführen und aus dem sie sich deduciren lassen. Die zwei Hauptfragen, die Laromiguière beantwortet, beziehen sich daher auf den Ursprung und die Erzeugung der geistigen Vermögen, und auf den Ursprung und die Erzeugung der Ideen ¹⁾.

Zuerst wird bewiesen, dass der Seele Activität zukomme. So oft wir durch die Sinne einen Eindruck erhalten, theilt sich die Bewegung dem Gehirn mit, und in Folge hievon entsteht in der Seele eine Empfindung. Dies ist die Sensation. Von ihr ist Vergnügen oder Schmerz unzertrennlich. Die Seele macht eine Kraftanstrengung, um das Angenehme zurückzuhalten oder das Unangenehme zu entfernen. Dieser innern Action folgt eine Bewegung des Gehirns, und dieser eine Bewegung des Organs. Wir haben also zwei Reihen

1) Action des Objects auf das Organ, des Organs auf das Gehirn, des Gehirns auf die Seele;

2) Action oder Reaction der Seele auf das Gehirn, des Gehirns auf das Organ, des Organs auf das Object.

Hieraus geht hervor, dass die Seele activ und passiv zugleich ist; und aus diesem Grunde machen alle Sprachen der Welt einen Unterschied zwischen sehen und betrachten, hören und horchen u. s. w. Die Seele hat zwei Attribute, Activität und Sensibilität; jene ist Macht, Potenz, Vermögen, diese eine blosse Capacität.

Dazu wird noch ein anderer Erfahrungsbeweis gefügt, welcher von der Verschiedenheit der Menschen hinsichtlich ihrer geistigen Fähigkeiten ausgeht. Diese Ungleichheit, behauptet Laromiguière, wäre unerklärlich, wenn der Geist in letzter Beziehung nur Sensibilität wäre; denn da alle Menschen die gleichen Sinne haben, so müssten alle einander gleich sein. Diese Thatsache kann nur in der grössern Activität der Einen, in der grössern Trägheit der Andern ihre Erklärung finden. Die Ideen können nicht als ein blos passives, mechanisches Resultat der Sensation, sondern müssen als Product der Activität, der auf die Sensation gerichteten Thätigkeit des Geistes gedacht werden.

1) Tome I. p. 45 ff. 208.

Das active Princip ist die Aufmerksamkeit, welche drei Hauptformen annimmt. Ist sie bloß auf Ein Object gerichtet, um sich eine genaue Erkenntniß desselben zu verschaffen, so ist sie die Aufmerksamkeit schlechtweg. Geht sie auf zwei oder mehrere Objecte, um das Verhältniß derselben zu finden, so ist sie Vergleichung. Durch eine doppelte Vergleichung wird sie zum Raisonnement. Aufmerksamkeit, Vergleichung, Raisonnement sind die drei Grundvermögen des Geistes nach seiner theoretischen Seite. Alle übrigen, die sonst noch angeführt werden, Gedächtniß, Urtheil u. s. w. lassen sich auf jene zurückführen ¹⁾.

Wie Laromiguière vorhin von der Sensation die Aufmerksamkeit unterschied, so macht er auf practischem Gebiete eine ähnliche Trennung von Unruhe und Begierde auf der einen, von Uebelbehagen und Bedürfniß auf der andern Seite. Die Unruhe läßt er nicht, wie Condillac, durch die *malaise* erzeugt werden; da sie ein Anfang der Action ist, ist sie von jener eben so verschieden, als die Activität von der Passivität überhaupt; behaupten, die Passivität transformire sich in Activität, wäre ein Widerspruch ²⁾.

Wie die Intelligenz, so hat auch der Wille drei Formen. Die einfache Richtung der Seele auf ein Object, von welchem sie urtheilt, daß es ihre Begierde befriedigen kann, ist die einfache Begierde (*désir*).

Liegen ihr mehrere Objecte vor, so wird die Aufmerksamkeit zur Wahl (*préférence*); und diese erzeugt zuletzt die Freiheit, welche insofern von der Wahl verschieden ist, als zwischen beiden die Reue liegt. Die zweite Form ist eine Wahl ohne Ueberlegung; die Seele zieht das vor, was sie momentan befriedigt. Durch die Erfahrung lernt sie aber, daß es manchmal besser sei, auf ein gegenwärtiges Vergnügen, aus Furcht vor einem daraus entstehenden Schmerz, zu verzichten, und diese letztere Wahl nach Ueberlegung ist Freiheit ³⁾.

Die drei practischen Vermögen sind hiernach Begierde, Wahl und Freiheit, welche zusammen den Willen, wie die drei theoretischen den Verstand ausmachen. Willen und Ver-

1) Tome I. Leçon IV. 2) Tome I. p. 138. 3) T. I. p. 86.

stand bilden das Denken. Wille, Verstand, Denken drücken keine Realitäten aus, sondern haben bloß nominelle Bedeutung; das einzig Reale sind die sechs Vermögen, deren Princip die Aufmerksamkeit ist, d. h. das Vermögen, unsere Activität und unsere Sensibilität auf ein Object zu concentriren ¹⁾).

Wie diese Vermögen aus der Aufmerksamkeit hervorgehen, so gehen sie ihrerseits wieder alle in sie zurück, und in diesem Zurückgehen auf ihren gemeinschaftlichen Ursprung nähern sie sich gegenseitig und theilen einander ihre Character mit. Der Verstand empfängt seine Bewegung vom Willen, der Wille seine Beweggründe vom Verstande; alle Vermögen durchdringen sich wechselseitig und sind oft ganz unzertrennlich ²⁾).

Das bisherige betraf Princip und System der Vermögen an sich betrachtet. Das Zweite sind die Vermögen in ihrer Action, oder Ursprung und Ursache der Ideen. Diesem Theile giebt Laromiguière den Namen Metaphysik.

Der Erkenntnißprocess wird an zwei Principien vertheilt, an Empfindung oder Gefühl (sentiment) und Vermögen; in jenem haben die Ideen ihren Ursprung, in diesen ihre Ursache.

1) Die in Folge äußerer Eindrücke in der Seele hervorgerufenen Empfindungen sind zwar nach den verschiedenen Objecten und den sie aufnehmenden Organen verschieden, sie haben aber alle das Gemeinsame, daß sie von der Seele empfunden werden und diese damit zum Bewusstsein ihrer selbst als activen Principis bringen. Sie kann nichts empfinden, wobei sie indifferent bliebe; denn existiren ist für sie „thätig sein“ ³⁾. Wäre sie nun in der Sensation rein passiv, so wäre diese für sie gleich Null; sie hätte ein verworrenes Aggregat sinnlicher Anschauungen vor sich, die für sie schlechthin un-

1) *ibid.* p. 90 La pensée comprend l'entendement et la volonté. L'entendement comprend l'attention, la comparaison et le raisonnement. La volonté comprend le désir, la préférence et la liberté. La liberté naît de la préférence, la préférence du désir, le désir de la direction des facultés de l'entendement qui naissent les unes des autres, le raisonnement de la comparaison et la comparaison de l'attention. Cf. auch T. I. p. 262.

2) Tome I. p. 279.

3) Tome II. Leçon 2 init. L'ame ne peut pas sentir et ne pas agir.

veränderlich blieben. Weit entfernt, des Stoffes mächtig zu sein, wäre sie vielmehr ganz an denselben hingegeben. Im Besitz einer originalen Activität, als *vis sui motrix* kann die Seele auch in der Sensation ihre Natur nicht verläugnen. Die Empfindungen rufen ihre Action hervor, sie selbst hat ein Interesse die Objecte der Sensation zu erkennen. Ihre Activität, indem sie sich zuerst ganz in der Aufmerksamkeit concentrirt, muss nothwendig auch die Sensibilität concentriren. So erhebt sich aus der Masse der confusen Sinnesvorstellungen Eine zur Klarheit, welche sodann die andern beherrscht. Die Seele sucht sie zu erkennen und wiederzuerkennen. So ist sie dann nicht mehr bloß eine Sensation, sondern eine Idee¹⁾.

Die sinnliche Idee gründet sich also einerseits auf die Sensation, andererseits auf die Aufmerksamkeit. Jene ist ihr Ursprung, diese ihre Ursache.

2) Die Seele kann nicht in Beziehung auf die Objecte thätig sein, ohne zugleich das Gefühl ihrer eigenen Action zu haben. Indem ihre Aufmerksamkeit auf dieses Gefühl sich richtet, bilden sich die Ideen von den Seelenvermögen.

3) Dadurch dass wir das Vermögen haben, mehrere Ideen zu gleicher Zeit uns zu vergegenwärtigen, entsteht in uns ein „*sentiment particulier*“. Wir fühlen zwischen denselben Aehnlichkeiten, Unterschiede, Verhältnisse überhaupt. Indem die Aufmerksamkeit auf diesen *sentiment des rapport* gerichtet ist, entstehen die allgemeinen Ideen. Sie haben zum Ursprung jenen *sentiment*, zur Ursache die Aufmerksamkeit unter der Form der Vergleichung und des *Raisonnements*.

4) Die moralischen Ideen endlich haben ihren Ursprung in dem *sentiment moral*, ihre Ursache in der Action aller Vermögen des Verstandes. Die moralischen Gefühle sollen sich durch die Wahrnehmung erzeugen, dass eine Handlung in Beziehung auf uns mit freiem Willen vollbracht wurde. Wo Freiheit ist, da ist Zurechnungsfähigkeit, Schuld oder Verdienst, mit einem Wort, Moralität. Oft soll bloß ein einfacher Act der Aufmerksamkeit nothwendig sein, um ein moralisches

1) Tome II. p. 46.

Gefühl in eine Idee umzubilden, in der Regel aber soll es der Vergleichung und vielfachen Raisonsnements bedürfen ¹⁾).

Der Ursprung der Ideen ist soweit ein vierfacher, die Ursache eine dreifache. Der Kürze wegen kann auch gesagt werden: die Ideen haben ihren Ursprung im sentiment; ihre Ursache in der Action der Vermögen des Verstandes. Während indess die Ursachen sich auf die Aufmerksamkeit zurückführen lassen, sind die vier Ursprünge irreductibel; sie sind wesentlich von einander verschieden und keiner entsteht durch Transformation in einen andern ²⁾).

Mit der vierfachen Empfindung sind alle Quellen der Erkenntniss erschöpft. Wo der sentiment endet, da enden die Ideen, was nicht auf ihn gegründet ist, ist Chimäre ³⁾. Die Philosophie setzt die Erfahrung voraus, sie ist aber nicht die Erfahrung selbst; es giebt eine Experimental-Psychologie, wenn man will¹, aber keine Experimental-Philosophie, kein Experimental-Raisonnement.

Auch die Idee Gottes soll uns unmittelbar in der Erfahrung d. h. im Gefühl gegeben sein, und nur wenn sie sich hierauf stütze, wird hinzugefügt, sei sie gegen alle Angriffe sicher gestellt. Von dem Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit erhebt sich der Mensch kraft eines unvermeidlichen Raisonsnements zu der Idee der höchsten Unabhängigkeit und Macht; von den Gefühlen, welche die Betrachtung der Regelmässigkeit der Naturgesetze in ihm hervorbringt, zu der Idee eines höchsten Weltordners, von dem Gefühle dessen, was er selbst thut, wenn er über alle seine Thätigkeiten disponirt, um sie auf ein Ziel hin zu richten, zu der Idee einer höchsten Intelligenz ⁴⁾.

Sollen dies auch keine Beweise sein, sondern handelt es sich bloß darum, wie Laromiguière bemerkt, nachzuweisen, wie die Idee Gottes sich in uns erzeuge, so geht doch sein Raisonnement in das gewöhnliche Schlussverfahren da über,

1) Tome II. p. 50 ff. 2) Tome II, p. 63. 116.

3) Tome II, p. 134. Il n'y a rien en deçà ni au delà du sentiment; il n'y a rien hors du sentiment.

4) Tome II, p. 226.

wo er den Begriff der Causalität zu Grunde legt. Die Seele hat das Bewusstsein ihrer Action und der durch dieselbe in sich hervorgebrachten Veränderung. Dieser Sentiment wird zu den Ideen von Ursache und Wirkung. Aus der gleichzeitigen Gegenwart beider bildet sich die Idee ihres Verhältnisses, vermöge dessen die eine die andere voraussetzt. Bald sehen wir auch Ursachen und Wirkungen ausser uns. Die Naturursachen agiren nicht getrennt von einander, sondern bilden eine grosse Kette, wovon jedes Glied Ursache und Wirkung zugleich ist. Eine solche Reihe steigt nothwendig bis zu einer ersten Ursache hinauf, die nicht Wirkung ist, und in dieser Ursache zeigt uns das Raisonement die Idee eines höchsten, vollkommensten Wesens, die Idee Gottes.¹⁾

Die Erkenntnisslehre von Laromiguière ist in wenigen Worten diese: Subject und Object stehen sich in strengem Gegensatz gegenüber; das sie vermittelnde ist der Sentiment; er ist das Thor gleichsam, durch welches die Objectivität in die Subjectivität übertritt. Innerhalb des Subjects angekommen, kommt ihr das Subject entgegen, bemächtigt sich derselben und giebt dem verworrenen empirischen Stoff die Form der Idee. Die Empfindung liefert die Materie, das Ich die Form.

Es sind hierin mehrere Momente der Lehre Condillac's und Tracy's combinirt und in ihrer Combination durch das neue Moment der Activität modificirt. Mit Tracy statuirt Laromiguière gegen Condillac eine ursprüngliche Differenz in der Sensibilität, deren vier Bestandtheile übrigens ebenso arbiträr sind, als bei Tracy. Auf Condillac zurückgehend, setzt er im Subject, im Gegensatz zu Tracy, wieder ein vom Körper verschiedenes Subject, eine Seele. Ihre Attribute sind jedoch nicht mehr, wie bei Condillac, verschiedene Modificationen Einer Sensibilität, sondern Passivität und Activität zugleich. Die letztere entwickelt sich nicht mehr aus der Sensation heraus, sondern wird ihr von vorn herein zur Seite gestellt. Das active Princip, die Aufmerksamkeit, nachdem sie einmal aufgezeigt ist, nimmt sofort dieselbe Stelle ein, welche Condillac der ersten Sensation zuwies; sie transformirt sich

1) Tome II. p. 338 ff.

successiv in alle geistigen Vermögen, und den Ausgangspunct abgerechnet, ist der psychologische Schematismus Laromiguière's von dem Condillac'schen sehr wenig verschieden.

Bietet in der genannten Hinsicht diese Theorie wenig Neues, so ist ein entschiedener Fortschritt dadurch ausgesprochen, dass in der Bildung der Ideen der Thätigkeit des Subjects ein wesentlicher Antheil gegeben wird. Das Object, als Object eines Subjects oder als ein von diesem gedachtes, ist ein von demselben formirtes, durch es bestimmtes, nicht mehr alleiniges Product seiner selbst.

So richtig der Grundsatz ist, dass das Ich, ohne eine Thätigkeit von seiner Seite, nie zur Idee des Objects gelangen würde, so wird doch das Wesen der Subjectivität hier noch zu einseitig bestimmt. Das Ich ist noch tabula rasa, dem nichts zukommt, als seine Vermögen. Man kann allerdings mit Leibnitz sagen, bemerkt Laromiguière, der Seele sei das Vermögen zu denken angeboren; damit sagt man aber nichts Neues. Jedermann weiss, dass in jedem Wesen eben so viele Vermögen oder Potenzen sind, als es Acte produciren, ebenso viele Capacitäten, als es Modificationen annehmen kann. Aber das Vermögen zu denken, darf nicht mit dem Gedanken, das Vermögen der Ideen nicht mit den Ideen, das einfache Können überhaupt nicht mit der Realität des Actes verwechselt werden. Die Vermögen zu denken, zu fühlen, zu handeln sind angeboren, die Ideen aber nicht. Daraus, dass gewisse Ideen, wie die der Substanz, der Ursache, nicht von den Sinnen herrühren, folgt nicht, dass sie dem Ich immanent sind; sie können ja ihren Ursprung in einer andern Gattung der Empfindung haben.¹⁾

Das Ich ist also in sich völlig leer; sein ganzer Fonds beschränkt sich auf die Fähigkeit zu empfinden, zu wollen und zu denken, oder, da alle Functionen des Willens und des Verstandes nur verschiedene Weisen der Aufmerksamkeit sind, auf das Empfinden können und Aufmerksam sein können. Wie nun die Aufmerksamkeit überhaupt ein rein formales, qualitätsloses Vermögen ist, so auch das Denken. Das Denken als blosser Richtung oder formale Thätigkeit kann mit dem zu

1) Tome II. p. 226.

denkenden Object nicht die geringste Veränderung vornehmen; es müsste seinen eigenen Inhalt in dasselbe hineinlegen; da es aber ganz inhaltslos ist, so kann es das Object bloß so aufnehmen, wie es in der Empfindung gesetzt ist. Das gedachte Object als ein durch das denkende Ich bestimmtes ist daher hier in Wahrheit dasselbe, wie das im Gefühl oder in der Empfindung gegebene. Der Unterschied ist ein nur formaler, ein Unterschied der Deutlichkeit. Der ganze Antheil, der von Laromiguière dem Ich in der Bildung der Ideen zugeschrieben wird, reducirt sich auf Null.

Welche Widersprüche der Begriff des Subjects als blosser *tabula rasa* nach sich zieht, zeigt sich besonders an dem, was über den *sentiment des rapport* und den *sentiment moral* gesagt wird.

Die Ideen des Verhältnisses, heisst es, setzen die Empfindung des präexistirenden Verhältnisses und Action der Seele auf diese Empfindung voraus. Sie setzen reale Objecte voraus, aber sie correspondiren keinen realen Objecten. Würde man annehmen, dass die Universalien real existiren, so müsste auch das Kalte, Warme u. s. w. als real existirend behauptet werden; man construirte eine falsche Metaphysik; suchte man in den relativen Eigenschaften der Seele etwas Positives, gestände man den Verhältnissen der Aehnlichkeit n. s. w. Realität zu, so käme man auf eine schlechte Scholastik. Wären die Ideen dieser Gattung überhaupt etwas Reales, so müssten sie unmittelbares Object der Sensation sein und nicht jenes besondere *Sentiment des rapports*¹⁾. Das heisst mit andern Worten: die Objecte haben ein bestimmtes Verhältniss zu einander nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf das Subject. Damit die Allgemeinbegriffe im Geiste entstehen, ist zwar eine äussere Grundlage nöthig, sie selbst aber sind Conceptionen des Verstandes. Wie kann aber der Geist solche Begriffe bilden, wenn er bloß *tabula rasa* ist? Laromiguière müsste mit der Behauptung, dass den Universalien keine Realität zukomme, nothwendig auf eine Art Kantianismus geführt werden, welchem zufolge das Ich nicht bloß formale Activität, sondern intelligen-

1) Tome II. p. 147.

tes Princip mit ihm immanenten Denkbestimmungen wäre, vermöge deren es den rohen Stoff der Erfahrung in Ordnung bringen und wirklich denkend formiren könnte.

Der Empirismus spricht hier zwar den Satz aus, dass den Allgemeinbegriffen keine wirkliche Realität zukomme; aber den weitem Schritt zu thun und zu sagen: also sind sie Producte des denkenden Ich, davor scheut sich Lamoriguière noch. Um den empirischen Boden nicht verlassen zu müssen, postulirt er lieber einen sentiment des rapports. Damit ist aber die Schwierigkeit nur weiter hinausgeschoben. Existiren die den Ideen entsprechenden Verhältnisse nicht objectiv, so müssen diesem Sentiment alle die Formen immanent sein, vermöge deren es die Objecte in diesem oder jenem Verhältniss empfinden kann. Was dem Object abgeht, muss immer auf Rechnung des Subjects geschrieben werden.

Was ferner dem sentiment moral angeht, so müsste dieser, da er einmal von der blossen Anschauung verschieden sein soll, derjenige Sinn sein, der uns moralische Handlungen als solche zum Bewusstsein bringt. Ob eine Handlung in Beziehung auf mich mit Freiheit vollbracht werde, das weiss ich allerdings zunächst nur aus der Erfahrung; dazu bedarf es aber keines besondern moralischen Sinnes. Freiheit und Unfreiheit machen die Sittlichkeit noch nicht aus; eine freie Handlung kann sittlich und unsittlich sein. Die eigentliche Function des moralischen Sinnes wäre deshalb, über die Qualität einer Handlung als sittlicher oder unsittlicher unmittelbar ein Urtheil abzugeben. Diese ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass die Ideen des Guten und Bösen selbst im unmittelbaren Bewusstsein gegeben sind; und der Sentiment könnte nur insofern sentiment moral sein, als er durch diese Ideen bestimmt wäre. Auch von dieser Seite her zeigt sich also die Nothwendigkeit, den Begriff des Subjects concreter zu fassen und die tabula rasa aufzugeben.

Die Activität der Seele endlich, so sehr sie von Laromiguière zur Anerkennung gebracht wird, kommt doch noch bedeutend zu kurz. Ein fühlbarer Mangel ist schon dies, dass der frühere Sensualismus daneben stehen bleibt. Der Grundsatz: alle Erkenntniss kommt durch die Empfindung, wird bei-

behalten. Was hilft es nun auch, dass die Activität als Ursache der Ideen, die Seele als vis sui motrix bestimmt wird? Die zwei Attribute der Seele, Activität und Passivität, stehen so unvermittelt neben einander, dass sie sich widersprechen, und dies muss nothwendig zum Nachtheil der Activität ausschlagen. Kommt alle Erkenntniss aus der Empfindung, so bleibt der Seele in der Bildung der Ideen nur die rein formale Thätigkeit der Richtung auf das durch die Erfahrung Gegebene übrig.

Die Activität ist noch ganz abstract gedacht. Sie ist nicht ein Princip, das sich in sich selbst differenzirt; seine ganze Entwicklung ist eine Transformation, die nicht von Innen heraus vor sich geht, sondern durch äussere Umstände herbeigeführt wird. In Wahrheit bleibt aber die Activität immer dasselbe unveränderliche Abstractum. Aufmerksamkeit, Vergleichung, Raisonnement u. s. w. sollen Realitäten sein, es sind aber nur Tautologien, verschiedene Namen für die Richtung der Seele auf die Objecte. Sollte die Vergleichung und das Raisonnement von der Aufmerksamkeit wirklich verschieden sein, so könnte dies nur daher kommen, dass in ihnen ein Denken mitgesetzt wäre. Das Denken ist nun zwar auch ein Act, aber in seiner specifischen Form als Denkact kann es nicht die formale Thätigkeit der Aufmerksamkeit zum Princip haben. Der psychologische Schematismus Laromiguière's ist also eine willkürliche Construction, nicht eine auf der Basis der Beobachtung gemachte Deduction, das Princip ist zu einseitig, als dass es Princip des ganzen geistigen Lebens sein könnte.

Durch die Art und Weise endlich, wie der Transformationsprocess der Aufmerksamkeit in Bewegung gesetzt wird, wird die Seele selbst als actives, selbstständiges Princip wieder negirt. Alle Vermögen, wird gesagt, erhalten durch die Aufmerksamkeit ihre Bestimmung. Das Wahre ist aber, dass die Aufmerksamkeit in ihrer Bestimmtheit durch die verschiedenen Objecte in die verschiedenen Vermögen übergeht. Der Grund des Schema ist nicht die Seele als Princip, sondern die Bestimmtheit des Objects. Da aber die Seele, was sie ist, nur in den ihr immanenten Formen der Thätigkeit sein kann, so wird von Laromiguière die Seele in Wahrheit wieder zum

Product der Objecte gemacht. Die physischen Acte haben zur Ursache nicht die Seele, sie vielmehr hat mit ihrer ganzen Activität die bestimmende Ursache in dem Object. Die formale Freiheit geht somit in die Unfreiheit über. Die Freiheit ist noch nicht das Wesen des Geistes selbst, sondern blosses Attribut.

Was vor Allem jetzt Noth thut, ist, die Activität aus der Peripherie des Ich in seinen Mittelpunkt selbst hereinzunehmen, damit sie als wirkliches Princip geltend gemacht werde.

Sodann ist das Ich als ein seinem Wesen nach denkendes Ich zu bestimmen. Der Versuch Laromiguière's, das Denken als eine Dependenz der Aufmerksamkeit anzusehen, hat sich ebenso ungenügend gezeigt, als die Versuche der Sensualisten, Denken und Wollen nur als Modification der Sensibilität zu betrachten. Der letzte Schritt also, damit die empirische Psychologie ihren Kreislauf vollende, ist, Denken und Activität zu trennen und jenes als ein primordiales Vermögen der Sensibilität und Activität an die Seite zu stellen. Zugleich muss das Denken, demjenigen zufolge, was wir über den sentiment des rapports und den sentiment moral bemerkt haben, als ein Vermögen bestimmt werden, dem gewisse Ideen inhärent oder angeboren sind.

Die erste Aufgabe hat sich Maine de Biran gestellt; an der zweiten versucht sich Royer Collard nach dem Muster der Schotten.

Maine de Biran, geb. 1766, gest. 1824.

Unter denjenigen, die seit der Revolution bis auf Cousin einige Beiträge zur Fortentwicklung der französischen Philosophie geliefert haben, verdient Biron am meisten beachtet zu werden; und doch haben bis jetzt seine Landsleute ihm noch nicht die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Er ist kaum gekannt, viel weniger sein Verdienst und sein philosophisches Talent gehörig gewürdigt. Auch das wenige Gute, das über ihn gesagt worden ist, giebt immer noch ein sehr unvollstän-

diges und unrichtiges Bild seines Systems ¹⁾). Die grosse Vorliebe, mit der man sich seitdem in Frankreich auf die schottische Philosophie geworfen, hat Biran ganz in den Hintergrund gestellt und zu der irrigen Meinung Veranlassung gegeben, nach welcher er fast nur als eine Fraction der Philosophie des gesunden Menschenverstandes angesehen wird. Die idealistische Seite seiner Philosophie, durch welche er ein wahrhaft spekulatives Talent beurkundet, das ihn weit über seine Vorgänger, und über die meisten seiner Nachfolger, ganz gewiss über Collard erhebt, ist fast ganz ignorirt und jedenfalls missverstanden worden.

Biran war anfänglich Sensualist und Anhänger der Physiologie von Cabanis ²⁾). Ohne dem Sensualismus völlig zu entsagen, erhob er sich doch in der Folge zu einem philosophischen Principe, das ihn in directen Gegensatz mit dem groben Empirismus, und mit dem Fichte'schen Idealismus in nahe Berührung brachte. Ueberhaupt hat seine Philosophie manches deutschen Systemen Verwandte; sie enthält Elemente Leibnitz'scher, Kant'scher und Jacobi'scher Philosophie. Durchdringen sich auch diese Bestandtheile nicht innerlich zur Einheit eines Systems, so ist Biran doch nicht gerade ein unkritischer Eklektiker; sein ihm eigenthümliches Princip leuchtet überall durch, und er weiss es immer mit einer gewissen Selbstständigkeit geltend zu machen.

Seine Tendenz im Allgemeinen und seine Methode bestimmt er im Gegensatz zur Ideologie. Die zwei möglichen Methoden sind die Analyse und die Synthese. Jene setzt immer ein gegebenes Object voraus, das durch sie ins Licht zu setzen und zu entwickeln ist. Da dieses Object immer nur etwas wahrhaft Existirendes sein kann, so folgt daraus, dass die Analyse seither auf eine verkehrte Weise in Anwendung gebracht wurde. Spricht man von einer Analyse der Sensationen und Ideen, so

1) Von Cousin in der Einleitung zum 4ten Band der Werke Biran's, und von Damiron in seiner schon erwähnten Geschichte der Philosophie, wo übrigens grossentheils nur das von Cousin Gesagte reproducirt wird.

2) In seiner Abhandlung de l'influence de l'habitude sur la faculté de penser steht er noch auf dem sensualistischen Standpuncte.

muss man entweder das Wort Analyse in einem andern Sinne nehmen, oder den Sensationen und Ideen, als einfachen Modis, getrennt von ihrem Subject der Inhärenz, also als reinen Phänomenen und abstracten Wirkungen einer Ursache, eine Realität zuschreiben, die nur Substanzen und Ursachen, als realen Existenzen zukommen kann. Abstracta können nur Elemente der Synthese sein, vorherbestimmte Resultate, aber nicht Objecte der Analyse.

Die Synthese ihrerseits hat zur Aufgabe die Construction; da aber das Reale sich nicht construiren, sondern nur durch äussere und innere Beobachtung constatiren lässt, da überhaupt Alles, was das Subject aus sich schafft oder construirt, keine Realität hat, so ist die einzige mögliche Methode der Philosophie allerdings die Analyse; nur ist sie in einem andern Sinne anzuwenden. Ihr Object muss eine Realität sein; und da der Realitäten nur zwei sind, Ich und Natur, so ist sie entweder eine physische, oder reflexiv-psychologische. Die letztere hat das Denken durch Reflexion oder durch die innere Perception seiner Acte zu begreifen, nicht, wie die Ideologie, in den von aussen herrührenden Sensationen, welche das Denken hervorbringen sollen, nicht in den Organen als Instrumenten des Denkens, nicht in den Ideen, als Resultaten der Sensation und noch viel weniger in den Zeichen, durch welche die Ideen ausgedrückt werden.

Der Hauptmangel also, den Biran dem seitherigen Empirismus vorwirft, ist, dass er keine reale Wissenschaft sei, weil seine Basis auf blossen Abstractionen ruhe, und die Grundaufgabe, die er sich stellt, ist, durch Analyse denjenigen realen Grund zu finden, von welchem aus die Wissenschaft zu einer wirklich realen Wissenschaft erhoben werden könne ¹⁾.

Von der Natur kann die philosophische Analyse nicht ausgehen, denn dass ein Nicht-Ich existire, ist nicht unmittelbar gewiss; überhaupt kann ein Nicht-Ich nur dann real existiren, wenn zuvor das Ich für sich selbst real, als Ich vorhanden ist.

1) Biran oeuvres complètes. Tome IV. p. 177 ff. (Critique des Leçons de Laromiguière.) la philosophie est éminemment la science des réalités.

Ohne Ich giebt es kein Object ¹⁾; vor allen Dingen ist also die Realität des Ich zu finden.

Hiezu haben es weder Condillac, noch Laromiguière gebracht. Nach jenem soll in der ersten Sensation das Ich noch nicht für sich, sondern nur für den Beobachter existiren. Dies ist nach Biran eine Confusion. Denn da für das Ich Existenz und Bewusstsein seiner als existirenden untrennbar sind, so existirt ein Ich, das nicht auch für sich existirt, überhaupt gar nicht; und existirt das Ich in der ersten Sensation noch nicht, so findet es sich auch nicht in einer zweiten und dritten. Dem System Condillac's fehlt es somit gänzlich an einem realen Ich ²⁾.

Gegen Laromiguière bemerkt Biran sehr gut, dass die von ihm der Seele zugeschriebene originale Activität im Grunde nur etwas Nominales sei; denn durch jede Hypothese, welche die wirkliche Activität von der Action der Objecte abhängig mache und derselben unterordne, werde jede wahre Activität negirt. Eine solche abhängige Activität könne nicht Princip sein ³⁾.

Auch das cartesianische *cogito ergo sum* will Biran ungenügend finden, sofern Cartesius dabei unmittelbar an eine Existenz des Ich als Substanz denke. Wenn ich sage: Ich denke, also bin ich ein denkendes Ding, eine Substanz, so affirmire ich etwas, was in dem Principe „*cogito*“ nicht enthalten ist, nämlich Ich als Substanz; ich füge von aussen her einen Begriff hinzu. Hier aber, wo es sich darum handelt, einen fixen Anfangspunct zu finden, darf nichts aufgenommen werden, was nicht unmittelbar im ersten gewissen Satze enthalten ist. Das cartesianische Princip soll sich daher in seinem wahren Sinn auf das erste Glied reduciren: Ich denke, d. h. Ich existire als denkend, oder Ich existire für mich selbst ⁴⁾.

Indem nun Biran sein eigenes Princip entwickelt, ist es ihm um zweierlei zu thun, 1) dem Ich seine Realität zu sichern

1) *L'ame substance ne perçoit pas les autres choses en tant qu'elle est, mais seulement en tant qu'elle s'aperçoit d'abord elle-même, c'est-à-dire, qu'elle est moi.* Tome IV. p. 373.

2) Tome IV. p. 217 ff. 3) Tome IV. p. 262.

4) Tome III. p. 4 ff., IV. 312 f.

und 2) das Princip der Causalität als ein reales, zu begründen, womit er sodann die Philosophie ebenso reconstruiren zu können hofft, wie sie von Hume destruiert worden war. Das Zweite geht für ihn unmittelbar aus dem Ersteren hervor; Ich ist real, weil es Causalität ist, und das Gesetz der Causalität ist ein objectiv-gültiges, weil es unmittelbar uns durch den Act gegeben ist, in welchem das Ich sich selbst als Causalität erfasst.

Diesen Act oder dieses Factum des Bewusstseins nennt er die unmittelbare Apperception. Derselbe reflexive Act, durch welchen das Ich sich seiner selbst bewusst wird, indem es zu sich selbst Ich sagt, manifestirt es für es selbst als handelnde Kraft oder Ursache, welche die Action anfängt, ohne durch eine andere Ursache dazu determinirt zu sein, als durch sich selbst. Ich und freie Activität sind vollkommen identisch. Während Alles, was wir Sensation nennen, sich für das Bewusstsein entweder ausser uns oder im Körper localisirt, localisirt sich die Activität, deren wir uns bewusst sind, auf keine Weise. Wir schreiben wohl den Gliedern Bewegung zu, aber nicht den Willen, sich zu bewegen, denn dieser Wille ist Ich selbst. Ich als Activität ist Princip nicht nur der Bewegungen des Körpers, sondern aller geistigen Operationen; so verschieden die Modificationen der von uns mit Freiheit hervorgebrachten Wirkungen sind, das Ich ist die Eine, immaterielle Ursache aller ¹⁾).

Das Gesagte bezog sich auf das, was das Ich für sich selbst ist. Ich, indem es sich selbst zum Object macht und sich damit seiner als eines existirenden bewusst wird, erfasst sich unmittelbar als Kraft, als Wille. Dieses Ich nennt Biran das individuelle und unterscheidet hiervon das absolute Ich. Die Kraft, welche Ich ist, soll von dem Absoluten dieser Kraft ebenso verschieden sein, wie beide Gesichtspuncte, der relative und absolute, überhaupt sich von einander unterscheiden, d. h. was das Ich als individuelles oder für sich relativer Weise ist, ist es als absolutes auf absolute Weise. Für sich ist es Kraft, also ist Ich an sich Kraft. Die ratio cognoscendi und die

1) Tome IV. p. 244 ff.

ratio essendi sind hier identisch; aber auch nur hier. Zwischen der unmittelbaren Apperception meines Ich als Kraft und der Idee meines Wesens als absoluter Kraft (d. h. Kraft an sich) besteht ein unmittelbares Verhältniss, weil ich die absolute Realität auf dieselbe Weise denke, wie meine individuelle Existenz. Das Princip: ich bin reell und absolut eine handelnde Kraft, ist nicht durch das Urtheil vermittelt; Alles, was reell existirt, ist Kraft. Hiemit soll auch das cartesianische Princip auf seinen wahren Ausdruck zurückgeführt sein: Ich bin mir meiner selbst als freie Ursache bewusst, also bin ich wirklich freie Ursache ¹⁾).

Wissen wir indess auf's bestimmteste, dass die Seele an sich Kraft ist, so ist uns die letztere nach ihrer metaphysischen Seite unbekannt. Das substantielle Wesen der Seele ist ebenso ein Geheimniss, als ihr Verhältniss zum Körper. Es lässt sich nicht bestimmen, welcher verschiedenen Mode sie fähig sei und wie weit ihr Vermögen und ihre ganze Entwicklungskraft reichen. Anfangs, bemerkt Biran, war ich geneigt, Ich und Seele zu identificiren; aber ich verdanke es Kant, diese wichtige Unterscheidung gemacht zu haben. Es hat gar keine Schwierigkeit, anzunehmen, dass die Seele an sich existire, ohne ihre eigene Natur zu erkennen; aber es ist ein Widerspruch, zu sagen, es gebe ein Ich, ohne Apperception; denn nur diese ist es ja, welche das Ich zum Ich macht. Redet man von einem in den ersten Sensationen eingehüllten Ich, so heisst dies: das Ich existirt absolut, ohne für sich selbst, d. h. ohne Ich zu sein ²⁾).

Stellen wir uns auf den Standpunct des absoluten Ich, so ist die Ansicht Biran's folgende: das Ich als Absolutes oder als Seele ist die Kraft an sich (la force virtuelle) und als solche das Substrat des reflectirten Ich. Jenes geht allen geistigen Acten voran, bringt sie aus sich hervor, ohne sich in ihnen zu erschöpfen. In diesen seinen Determinationen beschränkt es sich selbst und gelangt dazu, sich selbst zum Ob-

1) Tome III. p. 18. parceque je pense, j'entends, je veux, j'agis, j'aperçois mon effort, je sais que j'agis, j'existe pour moi-même au titre de force individuelle, donc je suis réellement et absolument une force agissante. cf. auch Tome IV. p. 248.

2) Tome IV. p. 251., II. 262. 297.

ject zu haben und sich als existirendes und als Kraft zu erkennen. Doch als das schlechthin nur an sich seiende, unreflectirte, hört es, sobald es in das Moment der Reflexion eintritt, absolutes zu sein auf. Es hat in der Reflexion auf sich selbst nur die ratio cognoscendi seines Seins als Kraft überhaupt, nicht des Wesens dieser Kraft ¹⁾).

In Wahrheit aber erkennt das absolute Ich sich in seinen Determinationen gar nicht, wenn gleich Biran die Sache da und dort so darstellt. Das dritte Moment, das An und Für sich, fehlt bei ihm völlig, da absolutes und relatives Ich in ein gegensätzliches Verhältniss zu einander gestellt werden. Das absolute Ich, statt dem individuellen immanent zu sein, ist ein völlig transcendentes Princip. Es determinirt sich immer fort, d. h. es manifestirt sich, ohne jedoch sich selbst aufzuschliessen. Es tritt in ein Anderes ein; dies ist aber ein Abfall von seinem absoluten Wesen; es ist die absolute Identität, welche die Determination nicht in sich selbst hat. Das Bewusstsein des Ich von sich selbst als absoluter Kraft ist nicht ein Bewusstsein des absoluten Ich, sondern des individuellen, das über sich selbst ein differenzloses Abstractum postuliren zu müssen glaubt, in welchem es subsistirt. Der Ausgangspunct in der Entwicklung der Momente des Selbstbewusstseins ist das endliche Ich, die im empirischen Bewusstsein unmittelbar gegebene Persönlichkeit.

Das Princip nun: Ich existire, sofern ich meiner als freier Causalität bewusst bin, ist nach Biran das Princip der ganzen Philosophie und aller Wissenschaft überhaupt ²⁾), sofern in diesem psychologischen Factum zugleich das Princip von Ursache und Wirkung als nothwendiges, absolutes Gesetz mitgegeben ist.

Um das letztere zu erweisen, wird eine subjective und eine objective Realität unterschieden. Das Gesetz hat subjective Realität, sofern in der unmittelbaren Apperception Ich unmittelbar sich als Ursache einer von ihm hervorgebrach-

1) Tome III. 29 ff.

2) Le sens intime de l'individualité ou de l'existence du moi offre seul à l'analyse le caractère et les conditions du principe de la science de l'homme et de toute science. Tome III. p. 83.

ten Wirkung fasst. Beide Momente dieses Factums correspondiren einander auf eine solche Weise, dass eines nicht sein könnte ohne das andere. Die Instanz des unmittelbaren Bewusstseins ist es, die allen Argumenten gegenüber geltend gemacht wird, mit welchen Hume das Gesetz der Causalität zu vernichten gesucht hatte. Das Wesentlichste, was in dieser Hinsicht von Biran bemerkt wird, ist folgendes: das Ich, indem es sich in einzelne Acte determinirt, wird sich seiner unmittelbar als wirkender Kraft bewusst. Bewusstsein des Ich und Bewusstsein seiner als Causalität sind in demselben Acte der Apperception enthalten. Bewegung und Willensäußerung sind daher keine successiven oder äusserlich nebeneinanderstehende Acte, wie Hume behauptet, sondern in der Bewegung hat sich Ich unmittelbar als das Bewegende, und es hat dieses Bewusstsein von der Bewegung nur, sofern es das Bewegende ist. Wille und Bewegung sind nicht Objecte der Perception eines ihnen schon gegenüberstehendem Ich. Das Ich hat sich als Ich eben nur in dieser Connexion von Ursache und Wirkung, die Seele wird zum Ich, nur indem sie die Bewegung auf sich als Ursache und sich als Ursache auf die Bewegung als Wirkung bezieht. Existirte das Ich nicht als diese Causalität, so existirte es überhaupt nicht. Existirte aber das Ich nicht, so könnte überhaupt nichts für uns existiren. Denn Alles existirt für uns nur, sofern wir als Ich existiren ¹⁾.

Was die objective Realität des Causalitätsprinzips betrifft, so glaubt Biran dasselbe vor Allem von dem Princip des zureichenden Grundes, in der Ausdehnung, die ihm von Leibnitz gegeben wurde, unterscheiden zu müssen. Würde man beide identificiren, so könnte man sie nie aus der originalen Causalität des Ich ableiten; denn der zureichende Grund im Leibnitz'schen Sinne ist in seiner das gesamte System unserer Ideen, so wie alle Thatsachen der Natur umfassenden Allgemeinheit nur mit Ausschluss der productiven Causalität aufgestellt. Der zureichende Grund ist die Vernunft selbst in Action oder in ihrer Anwendung auf die Verknüpfung der Thatsachen der Natur, oder auf die Verbindung der Consequenzen mit ihren

1) cf. Tome IV. p. 371 ff.

Principien in der logischen Ordnung der Ideen. Die Vernunft ist nicht das Bewusstsein, sondern erstreckt sich weiter als dasselbe, auf die innere und äussere Welt, um beide zu vereinigen und Ein Ganzes aus ihnen zu bilden. Aber auf ihren Excursionen darf sie die Quelle nie vergessen, an der ihr die ersten Thatsachen gegeben sind, nämlich das Factum des Bewusstseins. Die Philosophie Leibnitzens, wie überhaupt jede Philosophie, welche jenes primitive Factum nicht als ihre Basis anerkennt, strebt immer dahin, die logische Nothwendigkeit, welche unser Raisonnement an blinde Gesetze fesselt und zu einer Art von geistigem Automatismus macht, mit der Nothwendigkeit des Bewusstseins zu verwechseln, welche uns das Seiende denken lässt, indem sie es dem Geiste unmöglich macht, es anders zu denken ¹⁾.

Was sich hier beim ersten Anblick am wenigsten begreifen lässt, ist die Unterscheidung von logischer Nothwendigkeit und Nothwendigkeit für das Bewusstsein. Das Princip in der logischen Form drückt Biran durch den Satz aus: Jede Wirkung hat eine Ursache; in der Bewusstseinsform soll es lauten: Jedes Ereigniss, welches ausserhalb des Ich anfängt, hat eine Ursache Nicht-Ich, welche es anfängt. In beiden Fällen also ist es ein nothwendiges und allgemeines Gesetz. — Die Psychologie, Moral und natürliche Theologie sollen nur eine Nothwendigkeit des Bewusstseins kennen, während die Ontologie, die Metaphysik und allgemeine Physik sich auf die logische Nothwendigkeit stützen ²⁾. Auf die letztern Wissenschaften musste Biran consequenter Weise verzichten, da er die Möglichkeit einer logischen Nothwendigkeit läugnet. Indem er aber, wie wir bald sehen werden, alle diese Wissenschaften berührt, so erscheint damit die obige Unterscheidung als eine leere Abstraction. Ein Princip, das für mein Bewusstsein den Character der Nothwendigkeit hat, hat eben damit auch logische Nothwendigkeit, und was logisch nothwendig ist, ist es nur dadurch, dass es solches für mein Bewusstsein ist. Eine andere Nothwendigkeit giebt es für die Philosophie nicht.

Geräth Biran auch durch dieses Abstractum von doppelter

1) Tome IV. 397 f. 2) ibid. 398 ff.

Nothwendigkeit in Verwirrung, so lässt sich doch sein eigentlicher Gedanke leicht erkennen. Er will ein System des Bewusstseins construiren, nicht einen verständigen, an der Hand eines logischen Grundsatzes fortschreitenden Dogmatismus. Das Princip der Causalität soll nicht als allgemeine logische Kategorie gehandhabt und auf die verschiedenen Weisen des Seins angewandt, sondern beständig auf das Factum des Bewusstseins zurückbezogen werden, so dass kein anderes Sein demselben zur Unterlage gegeben wird, als dasjenige, welches im unmittelbaren Bewusstsein seinen Anknüpfungspunct findet. Die Philosophie soll eine Evolution der Urthatsache oder des Ich sein.

Ist die persönliche Causalität nothwendig und unwandelbar, lehrt Biran weiter, so muss Alles, was davon abgeleitet wird, denselben Character haben; wie z. B. jede Ortsveränderung des eigenen Körpers für das Ich untrennbar ist von der Apperception der Ursache Ich, so wird auch keine äussere Bewegung überhaupt anfangen können, ohne unmittelbar einer nach Art des Ich gedachten Ursache zugeschrieben zu werden. Die Gewissheit, dass eine äussere Bewegung, oder eine passive Modification unserer Sensibilität, irgend ein zufälliges Ereigniss, das wir nicht durch unseren Willen hervorbringen, ohne eine Ursache nicht anfangen konnte, diese Gewissheit ist ebenso untrüglich und ebenso nothwendig, als die unsrer eigenen Causalität, von der sie abgeleitet ist. Es ist die Antithese, bewiesen und gerechtfertigt durch die These, die Passion manifestirt durch ihren Contrast mit der Action ¹⁾.

Biran nennt diesen Uebergang von der Causalität des Ich zu der Causalität eines Nicht-Ich Induction, doch nur mit dem Bedauern, dass es kein anderes Wort dafür gebe, da sie mit dem Urtheil der Analogie nichts gemein habe. In der That ist es auch keine eigentliche Induction, sondern nur eine weitere Entwicklung der obersten Thatsache. Das Ich, dies will Biran sagen, weiss sich als Causalität; es weiss aber zugleich, dass nicht Alles, was in sein Bewusstsein fällt, Product seiner eigenen Causalität ist. Er fühlt in seinem eigenen Körper seine Causalität beschränkt. Eine Causalität kann aber nur durch eine

1) Tome IV. p. 388 f.

andre Causalität beschränkt werden. Indem also das Ich sich passiv fühlt, hat es die unmittelbare Gewissheit, dass dieses passive Verhältniss nicht von einer Ursache Nicht-Ich herrührt. Passiv fühlt es sich eben nur, sofern es activ ist. Die Existenz einer äusseren Causalität für ein psychologisches Phänomen, worin Ich sich passiv verhält, hat also in letzter Beziehung ihre Gewissheit in der Activität des Ich. Die Ursache Nicht-Ich ist nicht auf logischem Wege erschlossen, sondern knüpft sich unmittelbar an die Grundthatsache des Bewusstseins an. Was sich nicht hieran anschliesst, ist nach Biran philosophisch ungültig. Alles erhält seine Gewissheit nur dadurch, dass es für das Bewusstsein gewiss ist, und Alles ist nur dadurch real, dass es an der Realität des Bewusstseins Theil hat, d. h. nur dadurch, dass es eine Entwicklung des ersten Realen, der persönlichen Causalität ist.

Sehen wir nun, nachdem das Princip festgestellt ist, wie Biran aus demselben die Wissenschaft des Realen deducirt.

Real ist Alles, was auf gleiche Weise existirt, wie das Ich. Der wahre Begriff des Seins ist uns also in der reinen Apperception gegeben. Das Seiende ist ein solches nur, sofern es Kraft ist. Substanz ist nicht der wahre Begriff des Seins. Unter Substanz versteht man entweder, was die Materie angeht, das passive Band der Attribute eines Objects, oder, in Betreff des Subjects, das Substrat rein innerlicher Attribute, welche im denkenden Subjecte existiren. Das Ich fasst seine Realität weder in dem einen, noch in dem andern Sinne, woraus folgt, dass, wenn ihm der Begriff von Substanz nicht von aussen käme, es nie ein ausser ihm Seiendes als Substanz denken könnte. Der einzige Begriff des Realen, wie er im Ich gegeben ist, ist der der Activität, der Kraft; nur die Kräfte sind die wahrhaft existirenden Substanzen¹⁾.

Das Seiende ist Kraft, Causalität. Dass ein solches Reales neben dem Ich existirt, dies ist, wie wir schon gesehen haben, in dem unmittelbaren Bewusstsein gegeben. Wir affirmiren die Existenz eines Nicht-Ich, weil das Ich in dem Bewusstsein seiner Beschränkung die Gewissheit der Existenz desselben hat.

1) Les êtres sont les forces et les forces sont les êtres. Tome III. p. 15.

Als ein das Ich beschränkendes ist es selbst auch Causalität. Die Totalität der durch das Object auf das Ich hervorgebrachten Wirkungen nennen wir Körper, das wahrhaft Reale aber an ihm, seine Seele gleichsam ist die Kraft. Die Welt, als eine Totalität von Objecten, ist somit eine Totalität von Kräften. Kraft ferner ist etwas Einfaches, Untheilbares, die Welt also ein aus unendlich vielen einfachen Kräften oder Monaden bestehendes Ganzes ¹⁾. Biran adoptirt die Leibnitzsche Monadologie. Je weiter die mikroskopische Beobachtung in den Abgrund des Unendlich-Kleinen hinabsteigt, um so mehr sieht sie die Grenzen einer unsichtbaren, mit lebenden Wesen bevölkerten Welt sich erweitern. Alles, was wir Körper nennen, wird zwar wahrgenommen als passiv und träge, und schliesst in sofern die Idee einer untheilbaren Einheit und spontanen Activität aus, welche den Elementen angehören. Die physische Beobachtung lehrt indess, dass, wenn ein Zusammengesetztes in seine Theile aufgelöst wird, die den letztern eigenthümliche, in dem ausgedehnten Aggregat gebundene Activität sich reproducirt. Der Tod ist nur die Auflösung des Bandes, das die Principien des Lebens umschlingt. Ob die Elemente der körperlichen Welt, sei es als einfache Kräfte, sei es als noch materielle und ausgedehnte Atome betrachtet, alle von der gleichen Natur seien, ob die zwischen den Zusammengesetzten herrschende Verschiedenheit nur von der Anordnung und Combination der Urformen herrühre, dies lässt sich nach Biran nicht bestimmen. Gewiss ist nur dies, dass die zusammengesetzten belebten Organismen selbst aus lebenden organischen Elementen bestehen, und so abwärts ins Unendliche ²⁾. Die Elemente sodann müssen als immaterielle Kräfte begriffen werden; denn nur als solche sind sie consequent aus dem primitiven Factum des Bewusstseins deducirt ³⁾.

Ist nun aber die Welt ein System einfacher Kräfte, woher kommt die Ausdehnung? Das Nichtausgedehnte kann nie zu einem ausgedehnten Object werden, so sehr es auch vervielfältigt wird. Biran gesteht, dass es nur Consequenz sei, wenn Leibnitz die Welt spiritualisire, indem er ihr keine an-

1) Tome III. p. 114. 2) Tome III. p. 56 ff. 3) Tome IV. p. 400.

der Realität zugestehen, als die der Kraft ¹⁾. Wenn jedoch Raum und Zeit nur als subjective Formen der Anschauung aufgefasst werden, so stimmt Biran nicht damit überein. Wären sie ein blosser Modus der Seele, so könnten sie sich nicht ausserhalb derselben darstellen; stellen sie sich von aussen dar, so sind sie der Seele nicht inhärent ²⁾.

Es ist somit ein Mittleres zwischen Ich und Realität zu finden, und als solches begegnet uns hier wieder, wie bei Laromiguière, die Sensibilität, doch mit wesentlichen Modificationen. Wie das ganze Universum ein System atomistischer Kräfte ist, so auch der menschliche Körper. Er ist ein lebendiges, organisirtes System, dessen Theile bis auf die geringsten Molécules hinaus empfinden und in ihrer Weise functioniren. Die vitale und sensitive Kraft durchdringt das Ganze und agirt auf alle einzelne Monaden, die mit den Principien des Lebens selbst identisch sind. Wie es in einer Maschine einen Schwerpunkt giebt, in welchen alle ihre Kräfte zusammenlaufen, so findet sich auch in der lebendigen Maschine des menschlichen Körpers ein Centrum des Lebens und der Sensibilität, das indess noch keine wahre Einheit und mit dem Ich auf keine Weise identisch ist ³⁾.

Als System einfacher Kräfte ist unser Körper ebenfalls nicht ausgedehnt. Was uns die Anschauung seiner Ausdehnung giebt, ist der *sens de l'effort*, durch welchen Ich sich als Kraft manifestirt. Indem das Ich simultan und successiv die verschiedenen Theile seines Körpers in Bewegung setzt, lernt es dieselben von einander unterscheiden; da es in der Succession der Actionen und Bewegungen mit sich identisch bleibt und sich daher von allen localen Sensationen unterscheidet und ausserhalb derselben setzt, kommt es dazu, die organischen Sitze der Sensationen selbst ausser und nebeneinander zu setzen. Auf diese Weise entsteht ihm die Anschauung des eigenen Körpers als eines ausgedehnten ⁴⁾.

Diese Anschauung ist das Medium für die Anschauung der äusseren Objecte unter der Form der Ausdehnung.

1) Tome III. p. 58. 119.

2) Tome III. p. 79.

3) Tome III. p. 56.

4) Tome III. p. 84 ff.

Biran lässt zuerst ganz in der Weise der Physiologie von Cabanis die Sensibilität durch das ganze Nervensystem verbreitet sein, und aus dem Druck, den die elementarischen Theile der Nervenbündel auf einander ausüben, verschiedene innere Eindrücke entstehen. Diese sind zwar dunkel, scheinbar unmerkbar, weil sie durch die Mannigfaltigkeit der äusseren Eindrücke absorbirt werden; aber sie sind nichts desto weniger der Grund und gleichsam der Stoff aller Arten von Aussen verursachter Sensationen, die letzteren somit nichts Anderes, als vorübergehende Modificationen der dem Körper immanenten vitalen Sensibilität ¹⁾.

Die Eindrücke beginnen an den Nervenwurzeln. Die äussere Ursache, welcher Art sie auch sein mag, afficirt eine organische Oberfläche, welche aus nebeneinander liegenden und in dem Nervengewebe eng vereinigten Theilen zusammengesetzt ist. Die Kraft, welche sie ins Spiel setzt und damit ihren natürlichen Ton modificirt, agirt auf jeden einzelnen Theil, und bringt also in sie das Princip der Bewegungen, welche in der Totalität des Organs vor sich gehen. Indem sich alle diese Eindrücke oder Bestimmtheiten der dem Organ inhärenten Bewegung vereinigen, ohne sich zu vermischen, stellen sie sich in der Ordnung der Coexistenz, d. h. unter der Form der Ausdehnung dar. Die Ausdehnung ist somit die Ordnung der in einem körperlichen Sitze existirenden oder zusammen empfundenen Eindrücke ²⁾.

Bis hieher hat das Ich in der Anschauung nichts zu schaffen. Die Sensationen und Anschauungen sind nicht Producte seiner Activität, sondern blos von ihm wahrgenommen. Um die Vorstellung ausgedehnter Körper zu haben, ist hinreichende Bedingung, dass die Molécules unter sich coordinirt seien, um eine Portion Ausdehnung bilden zu können, und dass sie in dieser Coordination den in dem entsprechenden Organ coordinirten nervösen Elementen begegnen ³⁾.

1) Elles n'en sont pas moins le fondement et comme l'étoffe de toutes les espèces de sensations adventices, qui n'en sont que des modifications passagères de la sensibilité vitale inhérente au corps et inséparable de lui. Tome III. p. 64.

2) Tome III. p. 67 f. 93. 3) Tome III. p. 100.

Nichts desto weniger ist aber das Ich nothwendig, um die Anschauung vollständig zu machen; einmal schon um dieselbe auf das entsprechende Organ als ihren Sitz zu beziehen. Die äussere Anschauung gelangt zum Bewusstsein des Ich nur dadurch, dass die sensitive und die vom Ich selbst ausgehende Bewegung sich begegnen. Nähme man den *sens de l'effort* weg, so würden zwar noch animalische Sensationen und Anschauungen vorhanden sein, aber das Ich könnte sich nicht mehr von denselben unterscheiden, und sie könnten folglich auch nicht mehr auf ihre organischen Sätze bezogen werden; denn das die verschiedenen Theile des Körpers von einander unterscheidende Princip ist allein das Ich ¹⁾.

Noch mehr aber ist die Mitwirkung des Ich erforderlich, um die Anschauung eines Objects als eines Aeusseren zu haben. Denn, wie schon erwiesen ist, die Gewissheit eines Nicht-Ich haben wir nur durch die Gewissheit unserer eigenen Existenz als Ich.

Die Anschauung der ausgedehnten Objecte ist also Product unserer sensitiven Kräfte und der sie von aussen excitirenden und modificirenden Ursachen. Die unmittelbare äussere Erfahrungserkenntniss ist rein subjectiv, phänomenologisch; die Erkenntniss des Realen liegt in dem von der äusseren Erfahrung unabhängigen Denken. Da gerade — sagt Biran ganz in Kantischer Terminologie — wo alles phänomenologische Sein aufhört, beginnt die Welt des Realen, des einfachen Wesens, der noumenischen Einheit des Begriffs oder des reflectirten Intellectualbegriffs, in welchem das denkende Subject von sich selbst die Elemente einer der seinigen homogenen Natur abstrahirt. Diese Erkenntniss hat ihren Typus im Ich, das sich gewissermassen im Object reflectirt, um dort die ersten Qualitäten seiner eigenen Natur wiederzufinden ²⁾. Die Ideen, unter welchen das Nicht-Ich gedacht wird, Einheit, Idealität, Untheilbarkeit u. dgl. sind nicht blosse Kategorien, wie bei Kant, denn wären sie blos dies, so könnte man gar nicht mehr von Noumenen unter den Phä-

1) Tome III. p. 79.

2) Tome III. p. 121 ff.

nomenen reden, jene wären nicht bloß ein unbekanntes X sondern völlig Null. Es gäbe nur eine phänomenale Welt ¹⁾).

Wird hiemit der Kant'sche Begriff des Realen an sich schon seiner Negativität entnommen, indem er an dem Begriffe der Kraft einen positiven Inhalt gewinnt, so hebt Biran andererseits auch das negative Verhältniss auf, in welches die Monaden von Leibnitz zu einander gesetzt wurden. In dem Systeme des letztern sind sie intuitive Substanzen, die sich gegenseitig ausschliessen; keine kann auf die andre wirken, sondern jede bleibt in sich abgeschlossen und wirkt nur nach den durch die prästabilierte Harmonie in sie gelegten Gesetzen. Indem Biran den Begriff des Realen im Ich suchte, mussten die Monaden in ein wirklich dynamisches Verhältniss zu einander gesetzt werden. Das Ich schreibt sich eine producirende Activität zu; es ist sich bewusst, dass es auf seinen Körper einen wirklichen Einfluss ausüben kann. Könnte an sich kein dynamisches Verhältniss zwischen zwei Substanzen existiren, so wäre auch jenes Bewusstsein der Verbindung von Ich und Körper unmöglich. Dieses Bewusstsein ist vorhanden; also findet sich zwischen den Monaden nicht ein blosses Verhältniss der Concomitenz und Harmonie, sondern das einer wahren Causalität ²⁾).

Nur dadurch, dass man den Begriff von Kraft auf diese Weise fasst, kommt man endlich nach Biran auch auf einen lebendigen Begriff von Gott. Setzt man an die Stelle der productiven Ursache den zureichenden Grund, so kann man in der Reihe der Phänomene so weit aufsteigen als man will, man wird nie den Begriff der Person, der höchsten, intelligenten Kraft finden, welche durch ihr Wollen schafft. Man hätte immer nur einen allgemeinen und unbestimmten Begriff. Das Princip der Causalität aber in seiner wahren Bedeutung schliesst implicite die reale Existenz einer ersten Ursache in sich, von welcher alle andern in der absoluten Ordnung der Wesen herühren. Von der Person Ich, freier schöpferischer Ursache ihrer Modificationen erhebt sich der Verstand durch die Kette der secundären Ursachen bis zur Ursache der Ursachen, der

1) Tome III. p. 125. 2) Tome III. p. 28 f. IV. p. 350 f.

schöpferischen Ursache des Seienden, zu Gott. Ich und Gott sind die zwei Pole der Wissenschaft, innerhalb welcher sich die menschliche Intelligenz bewegen muss, und so lange sie sich nicht von diesen zwei Polen entfernt, ist sie ausser Gefahr, sich zu verirren ¹⁾).

Dies ist das Wesentliche der Biran'schen Philosophie. Vergleicht man sie mit dem sensualen Empirismus, so zeigt sich gleich beim ersten Anblick, dass derselbe principiell überwunden ist. Der Standpunct hat sich gänzlich geändert. Die äussere Erfahrungserkenntniss, die in jenem alle Realität des Wissens enthalten sollte, wird von Biran zur bloß phänomenologischen herabgesetzt. Ging jener immer vom Object aus, so dass das Ich seine Vernunft in letzter Beziehung von aussen bekommen sollte, so führt Biran das copernikanische System in die Philosophie ein und lässt das Object sich nach dem Subject richten. Das erste Reale ist das Ich, und Alles ist nur real durch das Ich; dies ist im Allgemeinen dasselbe Princip, wie das Fichte'sche und gerade dadurch bezeugt Biran sein spekulatives Talent, dass er die Nothwendigkeit erkannt hat, Anfang und Princip der Philosophie, wenn sie eine reale Wissenschaft werden soll, im Ich selbst zu suchen.

Laromiguière gegenüber insbesondere ist es Biran gelungen, diejenigen Fehler zu vermeiden, in Folge welcher das Princip der Activität zuletzt wieder in sein Gegentheil zurückfiel. Die Activität ist nicht mehr bloß ein Attribut des Ich, sondern beide sind so sehr identisch, dass Biran mit dem Aufhören der freien Activität im Schläfe das Ich selbst verschwinden lässt ²⁾. Ich ist schlechthin freies, selbstständiges Princip, das die Action aus sich anfängt, ohne von einem Object noch determinirt zu sein. Deswegen hat auch die Sensibilität eine andre Stellung zur Activität erhalten. Früher constituirte sie allein das Ich; bei Laromiguière hält ihr die Activität im Ich das Gleichgewicht; bei Biran gewinnt letztere das Uebergewicht, oder vielmehr sie tritt ganz an die Stelle der Sensibilität, welche aus dem Ich hinausgeworfen und in den Körper verlegt wird.

1) Tome IV. p. 352. 399.

2) Tome IV. p. 244 ff.

Geht Biran auf diese Weise über seine Vorgänger hinaus, so hat er auf der andern Seite noch mehrere wesentliche Elemente mit ihnen gemein. Wir haben oben bemerkt, dass er anfänglich Schüler von Cabanis war, und wie wenig er sich von der materialistischen Erkenntnistheorie des spätern Condillacismus losmachen konnte, zeigt sich in der Art und Weise, wie die Function der Sensibilität im Unterschiede vom Ich bestimmt wird. Die Bildung der Ideen der Anschauung ist hier wie dort Resultat des körperlichen Organismus. Die Form der Vorstellungen, das ganze phänomenologische Gewand, in welchem die Objectivität dem Subjecte sich darstellt, schreibt Biran auf Rechnung der Sensibilität. Er erklärt zwar blos, wie durch unseren Körper die Ausdehnung der Objecte entsteht; aber ebenso müsste auch die Solidität, Farbe, Geruch u. s. w. in ihrer durch die Sensibilität der Organe vermittelten Entstehungsweise nachgewiesen werden. Biran räumt den Sinnesorganen sogar einen noch grösseren Spielraum ein, als der Sensualismus. Für diesen war wenigstens die Vorstellung noch der Reflex oder Ausdruck eines äussern Objects. Bei Biran bringt die Sensibilität eine völlige Umgestaltung des Objects hervor; das vorgestellte Object ist ein ganz anderes, als das real existirende. Das Ich verhält sich in diesem Anschauungsprocesse blos als Zuschauer; es localisirt die Sensationen und objectivirt sie ausser sich; auf ihre phänomenologische Form indessen hat es keinen Einfluss, es nimmt sie auf, wie sie ihm gegeben sind, d. h. es ist rein passiv. Es ist also die nicht zu determinirende, reine Activität schlechthin durch die Sensibilität determinirt.

Was soll es nun vollends heissen, wenn gesagt wird, die Nervenbüschel reiben sich einander. Wie können immaterielle Kräfte, aus welchen der Körper bestehen soll, sich reiben? Woher kommt die den ganzen Körper durchdringende sensitive Kraft? Die ganze Sensationstheorie Biran's ist mehr eine künstliche, von dem Sensualismus entlehnte und noch etwas feiner gesponnene Hypothese, als eine aus dem Princip des Realen abgeleitete Theorie; in jedem Fall ist sie ein widersprechender Bestandtheil seines Systems, durch welchen die Realität des Ich auf der einen Seite in eben dem Grade wieder

beeinträchtigt wird, als Biran auf der andern seine Activität premirt. Ein Ich, das sich zum Object der Anschauung bloß receptiv verhält, das schlechthin noch tabula rasa ist, wie bei Biran, ist kein wirklich freies, sondern ein schlechthin abhängiges Ich, und kann nimmermehr Princip aller Realität sein.

Diess führt uns auf die Untersuchung des Principis selbst. Ich, sagt Biran, weiss sich als Activität in der Reflexion auf sich selbst in jedem geistigen Act. Sein gewöhnlichstes Beispiel ist die Bewegung des Arms. Ich weiss ganz gewiss, dass es die erste Ursache dieser Bewegung ist; es ist also Activität. — Das Princip ist hienach ein empirisch gefundenes, ein aus der Bestimmtheit des empirischen Bewusstseins abstrahirtes. Biran erhebt zwar hiergegen Einsprache. Es soll keine Abstraction im gewöhnlichen Sinne des Wortes stattfinden; sondern eine lebendige active Abstraction, von welcher auch Kant rede, in welcher das Ich sich selbst abstrahire, und wozu es keiner wiederholten Experimente bedürfe. Dies ist indess nur eine unklare Vorstellung. Die Abstraction mag vermittelt oder unmittelbar sein, sie ist und bleibt Abstraction. Auch als Denkendes, Wahrnehmendes u. s. w. ist nach Biran das Ich activ; Denken und Armbewegen sind aber zwei wesentlich verschiedene Acte. Wird nun das Wesentliche beider in die Activität gesetzt, so wird von ihren Besonderheiten abstrahirt; das Ich = Activität ist eine Abstraction aus dem empirischen Bewusstsein, wie das Fichte'sche Ich = Ich. Diese Abstraction setzt die Regeln der Abstraction voraus, die Biran ebenso wenig hätte für sein Princip voraussetzen sollen, als den cartesianischen Begriff von Substanz, den er zurückweist.

Als Princip der Abstraction ist es abstractes Princip, reine Identität, ohne concreten Inhalt, und kann als solches nicht Princip einer realen Wissenschaft sein. Es kann nicht analysirt werden, denn eine Abstraction, dies bemerkte Biran selbst gegen die Ideologie, ist Object der Synthese, nicht der Analyse. Was also aus dem ersten Realen hergeleitet wird, kann nur eine nachträgliche Wiederaufnahme dessen sein, wovon anfänglich abstrahirt wurde.

Wäre Ich als Activität wirklich reales Princip, so müsste der Fortgang vom Ich zum Nicht-Ich ein immanenter sein, d. h.

es müsste im Wesen dieser Activität selbst der Grund der Existenz eines Objects gefunden werden. Dies ist bei Biran keineswegs der Fall. Da das Ich als Reales in der Abstraction vom Object existirt, so verhält es sich gegen letzteres völlig indifferent. Das Object kann also in dem Ich nicht mitgesetzt, sondern muss vorausgesetzt sein. Der Beweis seiner Existenz ist eine Art verständiger Reflexion. Ich fühlt sich in seiner Activität beschränkt; dies kann nur durch eine andre Activität geschehen; also existirt eine Ursache Nicht-Ich. Die Beschränkung wird unmittelbar als eine Wirkung angesehen, die nicht vom Ich selbst ausgeht; dann ist der Schluss auf eine objective Ursache natürlich nicht schwer.

Warum Biran nicht beim Ich, als individueller Kraft, stehen bleibt, sondern über denselben noch ein absolutes Ich postulirt, ist nicht recht klar. Der Grund, dass er diese wichtige Unterscheidung vom Kant gelernt habe, ist zunächst noch sehr äusserlich. Es scheint, dass der Unterschied hauptsächlich deswegen gemacht wurde, um den träumenden Monaden Leibnizens zu entgehen. Wäre die reflectirte oder individuelle Kraft das Realprincip, so hätte er nicht wohl umhin können, allen Monaden die Ichheit in einem gewissen Grade zuzuschreiben. Um diese Consequenz ferne zu halten, wird dem individuellen Ich ein absolutes, die Kraft an sich, zum Substrat gegeben, an welchem jenes selbst seine wahre Realität hat. Princip der Realität ist demnach nicht die persönliche Kraft, sondern die Kraft überhaupt, oder die Seele. Damit wird aber nur ein neuer Widerspruch in das Princip eingeführt. Relatives und absolutes Ich stehen, wie wir gesehen haben, in einem dualistischen Verhältniss, das Absolute wird sich im relativen nicht seiner selbst als eines absoluten bewusst, sondern bleibt sich selbst ebenso sehr als dem relativen ewig verborgen. Da nun absolutes Ich Princip der Realität des selbstbewussten Ich und damit aller Realität überhaupt ist, so wird von Biran an den Anfang der Wissenschaft ein Princip gestellt, das ein völliges Noumenon, ein unbegriffenes Abstractum ist, d. h. gerade das Gegentheil von dem, was es sein sollte. Wäre es wirkliches Real-Princip, so müsste in ihm zugleich alle Realität gesetzt sein.

Und nicht bloß das absolute Wesen des Ich als Kraft ist unbekannt, die Seele, sagt Biran, ist ohne Zweifel noch mehr als Kraft, aber man kann nicht daran zweifeln, dass ihr unter andern Attributen oder verborgenen Qualitäten, die Gott allein kennt, auch Activität zukomme ¹⁾. Hiermit wird ausgesprochen, dass das Reale als Kraft nicht das ganze Reale, sondern nur eine einzelne Seite desselben ist. Das Subject und Object einigende Allgemeine ist einseitig, der Idealismus Biran's subjectiv. Von dem Gegensatz des Subjects und Objects ausgehend gelangt er nur zu einer relativen Identität des Entgegengesetzten, im Hintergrunde bleibt immer noch ein unbegriffener Rest. Das Subject hat das wahrhaft Reale sich noch als ein Jenseits gegenüber.

Es ist daher eine in der Natur der Sache liegende Consequenz, wenn Biran, wie Fichte in seiner späteren Periode, die Wahrheit als ein Object des Glaubens, das wahre Wissen als Inspiration darstellt. Ueber die Sphäre der Activität, sagt er, und aller Vermögen des Verstandes und der Vernunft erhebt sich ein Vermögen, dessen Character und Productionen einen höheren Ursprung bezeugen. Es hat nichts Actives im eigentlichen Sinne; man könnte es deswegen der Sensibilität vergleichen, wenn nicht die Erhabenheit seiner Formen und seiner Objecte zwischen beide den ganzen Abstand setzten, der den Himmel von der Erde, das Unendliche vom Endlichen trennt. — Es werden sodann das Evangelium Johannis, Plato, Proclus, Van Helmont citirt, nach welchen allen das Princip des intellectuellen Lebens, als ein ausser und über dem Ich liegendes bezeichnet werde. Es ist die Wahrheit selbst, die sich uns offenbart, und es bedarf nur eines gewissen Grades von Activität, um den Inhalt dieser Offenbarung unserem Bewusstsein anzueignen. Dergleichen Objecte sind: das Sein, Seele, Substanz, Ursache, Gott u. s. w. Welches Mittel sich Gott zu dieser Offenbarung bedient, ist uns unbekannt; sie wird nicht Allen zu Theil und ist auch in einem und demselben Individuum nicht permanent; denn der Geist wehet, wo er will ²⁾.

Mit dieser Inspirationslehre, die, wie wir sehen werden, bei

1) Tome IV. p. 230.

2) Tome IV. p. 147 ff.

Cousin unter einem philosophischeren Namen zu einem Hauptdogma wird, stellt sich Biran auf die gleiche Linie mit Jacobi. Sie enthüllt zugleich das ganze Geheimniss seines Idealismus. Jeder Erweis, sagt Jacobi, setzt etwas schon Erwiesenes voraus, wovon das Princip die Offenbarung ist. Das Gleiche gilt bei Biran; er setzt Alles voraus, was er beweist. Indem er, um auf die Realität des Ich zu kommen, vom Nicht-Ich abstrahirt, setzt er das letztere voraus; der Beweis für das Dasein Gottes setzt einen fixen Punct im unendlichen Prozess, d. h. wie alle Reflexionsbeweise, Gott selbst voraus; die Existenz einer Seele hinter und über dem Ich, ist nicht minder eine Voraussetzung; Ich, als Activität gedacht, setzt den Begriff der Ursache voraus.

Die Biran'sche Philosophie giebt sich auf der einen Seite den Schein des Idealismus, indem sie die Wissenschaft des Realen aus dem Ich entwickeln will. Gelingt ihr dies auch nicht, da Ich zu abstract gedacht ist, so behauptet sie wenigstens die idealistische Tendenz darin, dass der Begriff des Realen, wie er im Ich gegeben ist, auf die Objectivität übergetragen wird. Das Uebergewicht fällt indessen auf die Seite des Empirismus. Einmal hat sich Biran von der Erkenntnistheorie des Sensualismus noch nicht frei gemacht, sodann statuirt er eine Art von rationaler Empirie, zu welcher Ich sich ebenso äusserlich verhält, wie zur sinnlichen Erfahrung. Mit seiner Inhaltslosigkeit zwischen beiden stehend, sucht es sich derselben zu bemächtigen; sein Instrument ist die Activität, die indess sogleich die Rolle einer logischen Kategorie übernimmt, unter der alles Vorausgesetzte gedacht und mit dem Bewusstsein in der Weise der Reflexion vermittelt wird. Biran ist in letzter Beziehung vorzugsweise Reflexionsphilosoph.

Auch der frühere Empirismus war Reflexionsphilosophie. Während indess dieser mancherlei Verstandesgesetze und metaphysische Begriffe unbewusst zu Grunde legte, und an der Hand derselben fortschritt, ohne selbst zu wissen, dass er damit ein a priorisches Element der Erkenntniss voraussetzte, hat mit Biran die Reflexion auf jenes Apriorische sich zu richten angefangen. Die Idee der Causalität tritt bei ihm als ein absolutes Gesetz der menschlichen Erkenntniss und alles

Seienden hervor. Indem die fernere Philosophie jene a priori'schen Momente für das Bewusstsein herausbildet, wird sie in den Verstandesdogmatismus übergehen müssen.

Dieser trat zunächst in seiner rohesten Form, als Philosophie des gesunden Menschenverstandes hervor. Da der Versuch Biran's, eine reale Wissenschaft von dem Ich aus zu construiren, ebenso misslungen war, als alle Versuche des Empirismus, da das Denken da wie dort sich in Verlegenheiten versetzt sah, je weiter es sich von dem vorausgesetzten Anfangspunkt entfernte, so gab man jetzt, so zu sagen, alles Denken auf und kehrte zur unmittelbaren Gewissheit zurück, indem man zum Grundsatz das letzte Wort Biran's machte: die Wahrheit ist absolute Voraussetzung. Wahr ist Alles, was dem Subject unmittelbar gewiss ist, und, damit die Voraussetzung dem Schein der Subjectivität entgehe, Alles, wovon jeder vernünftige Mensch überzeugt ist, was an sich klar ist und keines Beweises bedarf. Die Frage ist dann nur, welches sind die für jedes menschliche Bewusstsein gültigen Axiome? Indem das verständige Denken diese Untersuchung anstellt, wird es unter andern auch auf seine eigenen Denkgesetze verfallen; es wird überhaupt dazu gelangen, dem Subject einen grösseren Antheil an der Erkenntniss zuzuschreiben, als dies bisher geschah, und hiedurch wird sodann auch das andere Bedürfniss der französischen Philosophie, das sich bei Laromiguière besonders herausgestellt hatte und selbst bei Biran noch fühlbar war, befriedigt werden, die tabula rasa wird aufgehoben und das Ich als seinem Wesen nach denkendes bestimmt werden müssen.

Der Dogmatismus des Verstandes, der sich von Collard an bis in die Gegenwart herabzieht, ist, so wenig Originalität auch dazu erfordert wird, doch kein ursprünglich französisches Product, sondern von aussen her entlehnt. Wie der Empirismus seine erste Heimath in England hatte, von wo er in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts nach Frankreich gewandert war, so ging man jetzt, nachdem die französische Denkweise sich in demselben nicht mehr zurecht fand, einige Schritte weiter, nach Schottland, um dort die Waffen gegen den Empirismus zu holen. Derjenige, welcher die schottische Philosophie des Gemeinsinnes auf französischen Boden verpflanzte, ist

Royer Collard. Die nothwendigsten Dinge, bemerkt zwar Jouffroy ¹⁾, haben eine Veranlassung; eine Reform der französischen Philosophie war nothwendig, das veranlassende Moment war die Philosophie Reid's. Damit ist weiter nichts gesagt, als: Wäre Reid nicht gewesen, so wären die Franzosen noch nicht auf den glücklichen Gedanken gekommen, die Philosophie des gesunden Menschenverstandes bei sich einzuführen. Collard wird als der Vater der modernen französischen Philosophie gepriesen ²⁾; dies ist zu viel Ehre für ihn und zu viel Ehre für seine Landsleute; denn sein ganzes Verdienst besteht, genau genommen, nur darin, die Reid'sche Philosophie in französischer Sprache reproducirt zu haben; er bringt zwar, wie sich zeigen wird, da und dort einige Modificationen an, geht ein wenig einfacher und methodischer zu Werk als Reid; dies ist aber kein besonderes Verdienst, denn derselbe Stoff, von zweiter Hand bearbeitet, musste doch wenigstens an formeller Vollendung gewinnen.

Da also der wahre Vater der modernen französischen Philosophie Reid und nicht Collard ist, so haben wir in der Kürze auf die Meinungen des Erstern Rücksicht zu nehmen, und dessen sogenanntes System darauf anzusehen, ob demselben wirklich die Originalität, die Methodicität und der speculative Charakter zukomme, wovon in Frankreich so aussergewöhnlich viel Aufhebens gemacht wird ³⁾.

Thomas Reid.

Die schottische Philosophie ist nicht sowohl eine streng wissenschaftliche und tief gehende Polemik gegen das Princip des Empirismus, als vielmehr eine rein dogmatische Protestation des gesunden Menschenverstandes gegen dessen idealistische und sceptische Consequenzen. Kriterium der Wahrheit ist der

1) Uebersetzung der Werke Reid's, Tome III. p. 305.

2) *ibid.* p. 303. C'est à R. Collard qu'appartient la gloire d'avoir rompu le charme qui retenait la science captive, son mérite est de s'être réveillé le premier . . . il fut l'auteur de cette revolution . . . il a commencé un nouveau mouvement qui est celui au milieu duquel nous nous trouvons.

3) cf. z. B. die Vorrede von Jouffroy zu der Uebersetzung der Werke Reid's.

Common sense; er ist, wie Reid sagt, die Wurzel und der Stamm der Philosophie¹⁾.

Dieser Gemeinsinn soll nicht etwas Subjectives sein, ein „Sinn“ im gewöhnlichen Sinne, sondern eine Function der Vernunft, deren andere Hälfte das Raisonnement ist. Besteht letzteres darin, aus gegebenen Prämissen Consequenzen zu ziehen, so ist jener das einfache Urtheilsvermögen, common judgement; und zwar urtheilt er über Dinge, die an sich klar sind und durchaus keines Beweises bedürfen. Er ist ein wesentlich kategorisches Vermögen, von dessen Tribunal aus keine Appellation möglich ist. Seine Principien sind evidente, unbestreitbare Thatsachen, Grundsätze, über die alle Welt einig ist, Gelehrte und Nichtgelehrte, Gebildete und Wilde in allen Theilen der Welt und von jedem Alter²⁾. Die Sprachen, alte und moderne, ausgebildete und barbarische, geben ebenfalls viele solcher Thatsachen an die Hand, da sie das getreue Abbild des menschlichen Geistes sind. Begriffe, Redensarten u. s. w., die sich in allen Sprachen finden, müssen nothwendig eine allgemein philosophische Bedeutung haben³⁾. Da Reid überall an den gesunden Menschenverstand appellirt, so ist es ferner ganz in der Ordnung, wenn er alle Auctoritäten gelten lassen will, nur die der Philosophen nicht. Der ungebildete Pöbel, meint er, sei in Betreff der ersten Wahrheiten, d. h. den Principien der Philosophie, ein ebenso kompetenter Richter, als der Philosoph, und dieser habe nur dies voraus, dass er sich mehr verirre⁴⁾. Die allgemeine Regel für eine gesunde Philosophie ist, den Hypothesen der Philosophen, so alt und allgemein sie

1) An Inquiry into the human mind on the principles of common sense, chap. I. sect 4.

2) Essays of the intellectual powers of man. Ess. VI. chap. 2. I. chap. 2. We ought to take for granted, as first principles, things wherein we find an universal agreement, among the learned and unlearned, in the different nations and ages of the world.

3) A way of speaking so universel among men, common to learned and the unlearned in all nations, and in all languages, must have a meaning. Essay of the active powers of the human mind. III., 1. Dies gilt zwar zunächst nur von dem Ausdruck „vernünftig handeln“.

4) Indeed, with regard to first principles . . . the illiterate vulgar are competent judges. Essays of the intell. powers. VI., 6.

sein mögen, keinen Glauben zu schenken, sondern Alles der Beobachtung und Erfahrung zu unterwerfen. Die Thatsachen der Erfahrung sind die Stimme Gottes; die orthodoxe Philosophie ist Beobachtung und richtige Erklärung der Natur; was dazu gefügt wird, ist apokryphisch.¹⁾

Der Common sense ist das allgemeine Urtheil, der Consensus gentium. Wie kann aber die ganze Welt befragt werden! Wollte der beobachtende Verstand damit Ernst machen, so käme er nie zum Ziele. Doch er weiss sich zu helfen. Die Philosophen werden nicht befragt; sie sind keine besonnenen, verständigen Leute. Warum sind aber die andern verständig? Offenbar blos deswegen, weil sie die Meinung des Subjects theilen, das sie für verständig erklärt. Das Subject also, das den Gemeinsinn zu Grunde legen will, geht vielmehr von seiner eigenen, subjectiven Anschauung aus, und wer damit nicht übereinstimmt, ist kein „sobre and reasonable man“. Den Nachweis der Allgemeinheit der subjectiven Ansichten vertreten dann die Fragezeichen: Wer kann zweifeln, dass die Menschen allgemein an die Existenz der Welt glauben?²⁾ u. dgl. Da die vulgäre Anschauungsweise freilich die Majorität der Menschen für sich hat, so gewinnt die von ihr ausgehende Philosophie den Schein, nicht subjectiv zu sein, sondern allgemeine, unbestrittene Wahrheiten auszusprechen. Steward hat also nicht gerade Unrecht, wenn er gegen den Reid gemachten Vorwurf, dass er die Philosophie der Auctorität unterwerfe, bemerkt, dass die Freiheit der Philosophie bei ihm nicht verloren gehe, da sein wahres Kriterium der Wahrheit die Constitution des menschlichen Geistes sei.³⁾ — Princip ist der gesunde Menschenverstand, der seine Subjectivität unmittelbar als Allgemeinheit geltend macht, seine subjectiven Ansichten, Erfahrungen u. s. w. zu allgemeinen Gesetzen erhebt.

Welches sind nun diese Principien, über welche gar kein Streit obwaltet? Leider ist Reid hier selbst nicht ganz mit sich einig; es wird mehrmals Abrechnung gehalten, aber das jedesmalige Resultat ist nicht immer das gleiche. Das Wesentliche reducirt sich auf folgendes:

1) Ess. of the int. powers VI. 2.

2) ibid VI. chap. 4.

3) In der Biographie Reid's.

Dem Scepticismus wird entgegengehalten, dass unsre Vermögen nicht trügerisch seien. Alles, was uns durch den innern Sinn, das Bewusstsein bezeugt wird, existirt wirklich; denn dieses Zeugniß ist das Allergewisseste, und die Psychologie ist die untrüglichste Wissenschaft, da alles psychologische Wissen durch das Bewusstsein vermittelt ist. — Die Auctorität des Gedächtnisses ist eben so unbestreitbar, und deswegen ist meine persönliche Identität und Continuität ein gewisses Factum; denn ich erinnere mich, von dem entferntesten Zeitpunkt an, wohin mein Gedächtniß reicht, als identisches Ich existirt zu haben. — Fragt man nach dem Grund der Wahrhaftigkeit unseres Vermögen, so läßt sich nichts antworten, als: Es ist eben einmal so, ich glaube es und alle Welt glaubt es. Wir können gar nicht daran zweifeln, denn — und das lautet nun theilweise philosophisch — wir kämen sonst gar nicht aus dem Zweifel heraus. Prüfen können wir unsre Vermögen nicht, so lange uns Gott keine neuen giebt, um eine solche Prüfung mit den alten anzustellen. Man müsste sich überhaupt eine sonderbare Vorstellung von der Weisheit des höchsten Wesens machen, wenn man annehmen wollte, dass es uns mit zwei Vermögen ausgestattet habe, wovon das eine die Bestimmung hätte, uns zu täuschen, das andre, die Täuschung zu entdecken.¹⁾

Gegen Hume wird insbesondere noch das Princip der Causalität als ein allgemeines und nothwendiges geltend gemacht, ohne dass es mit etwas Anderem, als der allgemeinen Uebereinstimmung des „unwissenden und ungebildeten Pöbels“ gerechtfertigt würde.²⁾

Die Wurzel des Idealismus findet Reid in der Lehre von den repräsentativen Ideen. Mit der Widerlegung des Locke'schen Satzes, dass nie die Dinge selbst, sondern nur die Ideen von denselben unmittelbares Object des Denkens seien, beschäftigt er sich in die Länge und Breite. Sie kann ihm aber natürlich nicht schwer werden, da, wie alle Vermögen, so auch unsre fünf Sinne, absolute Auctorität haben. Wir glauben, dass wir die Dinge selbst wahrnehmen, dass sie wirklich existiren

1) Essays of the intell. powers VI. chap. 5. u. 7., II. chap. 22.

2) The universal consent of mankind . . . of the rude and unlearned vulgar, ibid. Ess. VI. chap. 6.

und so existiren, wie wir sie wahrnehmen. Mit einem Menschen, der nicht an seine Sinne glaubt, ist es gar nicht der Mühe werth, zu streiten. — Der Geruch z. B. ist keine blosser Sensation, sondern etwas Reelles, objectiv Existirendes; ein Landmann würde denjenigen für einen Narren halten, der ihm das Gegentheil weiss machen wollte. Wäre das von Locke und Berkeley in die Wahrnehmung eingeführte Moment — die Idee = Abbild — so klar als jene meinen, so müsste es allen verständigen Menschen einleuchten; dies ist aber keineswegs der Fall. Das gemeine Volk weiss davon nichts, wie überhaupt für jeden, der nicht durch die Philosophie verdorben ist, diese Idee etwas höchst Unwahrscheinliches, wo nicht Absurdes ist ¹⁾).

Object der Wahrnehmung ist also das Ding selbst; doch weiter lässt sich dieser geistige Act nicht erklären. Er ist zwar immer bedingt durch den Eindruck eines Objects auf das sinnliche Organ und vermittelt dieses auf die Nerven und das Gehirn; aber die Natur dieses Eindrucks ist uns unbekannt. Wir nehmen wahr, nicht weil wir einen Eindruck erhalten haben, sondern weil uns Gott das Vermögen der Wahrnehmung gegeben hat ²⁾).

So sehr nun Reid einerseits auf die objective Realität unserer Sinneserkenntniss dringt, so kann er andererseits doch nicht umhin, den hergebrachten Unterschied zwischen primären und sekundären Qualitäten anzuerkennen. Primäre sind ihm solche, von welchen wir einen bestimmten und directen Begriff haben, die uns mit der Wahrnehmung unmittelbar zum Bewusstsein kommen, wie Härte, Theilbarkeit, Bewegung, Raum, Gestalt. Von den sekundären Qualitäten hingegen, den Tönen, Farben, dem Kalten, Warmen u. s. w. haben wir keine klare und directe Erkenntniss. Sie sind Etwas, das Sensationen veranlasst, aber worin dieses Etwas bestehe, ist unbekannt ³⁾).

Die Opposition gegen die repräsentativen Ideen wird da-

1) *ibid.* II. 10. 12. 14. 20. I, 2. The vulgar know nothing about this idea, it is a creature of philosophy. II, 12.

2) *ibid.* Ess. II. chap. 4.

3) *ibid.* Ess. II. 17. they are conceived only as the unknown causes or occasions of certain sensations.

durch offenbar wieder geschwächt; denn sind die sekundären Qualitäten nicht ebenso in der Wirklichkeit, wie sie in der Anschauung sind, so wird immer etwas Bilderartiges in die Mitte geschoben. Der Philosoph kommt hier dadurch, dass er seine erste Regel vergessen hat, allen Hypothesen der Philosophen zu entsagen, in Widerspruch mit dem Common sense, für welchen die Dinge an sich weiss und schwarz sind.

Wird durch die erwähnte Anschauungstheorie dem Object nach seiner phänomenologischen Seite wirkliche Realität vindicirt, so erhält es seine substantielle Realität durch das Princip der Substanz. Alle Qualitäten der Objecte setzen ein Subject voraus, dem sie inhäriren, was die Materie ist. Worin ihr Wesen als Substanz besteht, wissen wir nicht, das allein Bekannte sind ihre Qualitäten. Wir wissen ebenso wenig, wie wir gelernt haben, alle Qualitäten auf ein Subject zu beziehen. Es ist eine Inspiration unserer Natur ¹⁾.

Alles bisher Entwickelte gehört zu den first principles. Reid redet neben diesen sogenannten metaphysischen Principien noch von einer Unzahl anderer, von grammatischen, logischen, mathematischen, ästhetischen und moralischen. Zu den metaphysischen gehören z. B. noch, dass die andern Menschen auch lebendige und intelligente Creaturen sind, dass evidente Merkmale von Intelligenz in der Wirkung eine intelligente Ursache voraussetzen, zum Ueberfluss endlich alle die Ueberzeugungen, über welche Gelehrte und Ungelehrte einig sind ²⁾ — als ob diese nicht von allen schon genannten gälte.

Reid redet auch von Zeit und Raum; es ist indessen kaum zu sagen, welches seine Meinung hierüber ist. Gewisse Begriffe, sagt er, in Betreff der Materie, können nicht bloß von den Sinnen abgeleitet werden. Dahin gehört z. B. der Satz, dass die Körper aus Theilen zusammengesetzt sind. Von da aus kommt er auf den Begriff des Raumes zu sprechen, der in Folge der Anschauung der Körper entstehen, sobald er aber in den Geist eingedrungen ist, von demselben unabhängig werden und den Character der Unendlichkeit und Ewigkeit anneh-

1) I cannot give reasons for my opinion, because it seems to me self-evident and an immediate dictate of my nature. *ibid.* Ess. II, 19.

2) *ibid.* Ess. VI. chap. 4. u. 6.

men soll. Das Gleiche ungefähr wird über die Idee der Zeit bemerkt. Was beide an sich sind, lässt sich nicht bestimmen; man kann sie unter keine Kategorie bringen; sie sind keine Substanzen, keine Modi, keine Relationen. Dieses Problem wird so lange unauflöslich sein, als uns Gott nicht ein andres besonderes Vermögen zu dessen Lösung schenkt ¹⁾.

Aus Allem, was über Zeit und Raum gesagt wird, geht jedenfalls so viel hervor, dass sie für Reid keine rein apriorischen Begriffe sind. Der Gegensatz des Apriorischen und Aposteriorischen tritt überhaupt bei ihm ganz zurück und verschimmt in dem von selbst Klaren und Thatsächlichen. Die ersten Principien sollen zwar die Basis der Philosophie und von der äussern Erfahrung unabhängig sein; indess existiren sie selbst noch ganz in der Form des Empirischen; sie sind empirisch und unkritisch aufgegriffene Bestimmungen, mit denen der Geist noch gar nichts anzufangen weiss, als eben ihr factisches Sein zu behaupten; sie bleiben für ihn selbst fremde Gesetze, sind nicht immanente Bestimmungen seiner selbst.

Die schottische Philosophie eines Reid, Steward, Oswald, Beattie und anderer ist wesentlich empirischer Natur, empirische Psychologie — mit der die empirische Moral zusammenfällt — und formale Logik, Anatomie des Geistes, wie Reid sie selbst nennt ²⁾. Was über die unmittelbaren Thatsachen der inneren und äusseren Erfahrung hinausgeht, ist entweder falsch, oder unnütze Grübeleien. Daher jene Abneigung gegen alle Metaphysik und gegen alle philosophischen Systeme überhaupt. Wenn auch hie und da methaphysische Probleme berührt werden, so behauptet doch Stewart ausdrücklich die Unmöglichkeit aller Methaphysik. Dass Reid als Psycholog einiges Verdienst habe, ist nicht zu läugnen; im Ganzen genommen aber hat diese Philosophie sehr wenig philosophischen Werth. Ihre Opposition gegen Hume und Berkeley ist stöbern und höchst bornirt. Diesen wird entgegengehalten, was zu bezweifeln ihnen nie eingefallen war. Dass der gemeine Menschenverstand an seine fünf Sinne glaube, hat Berkeley ebenso gut gewusst, als Hume nie in Abrede zog, dass der Begriff

1) *ibid.* Ess. II. 19. III. 3. 2) *An inquiry into the human mind* I, 1.

der Ursache unserem Raisonnement unentbehrlich sei; aber die Frage wäre eben die gewesen, ob diese gemeine Denkweise die richtige sei, ob das Princip der Causalität insbesondere, wie Kant sagt, durch die Vernunft a priori gedacht sei und auf diese Weise eine von aller Erfahrung unabhängige innere Wahrheit habe ¹⁾. Die Hauptfrage wird also umgangen; sie wählen den bequemeren Weg, Appellation an den unphilosophischen Hausverstand, der, obgleich er jeden Augenblick seine Ignoranz einzugestehen gezwungen ist, sich doch ungewöhnlich spreizt und mit seiner Einsicht trotzig thut; sie fallen damit auf die niederste Stufe des unmittelbaren Bewusstseins zurück; ihre Philosophie ist der Ausdruck dessen, über was erst philosophirt werden soll.

In wiefern indess durch dieselbe in der französischen Schule ein Fortschritt begründet wird, dies geht theils schon aus dem hervor, was wir bei Biran bemerkten, theils wird es erst dann noch genauer bestimmt werden können, wenn wir zuvor untersucht haben werden, wie sich die schottische Philosophie unter den Händen Collard's gestaltete.

Royer Collard.

Er betrachtet die Philosophie als eine exacte Wissenschaft, die mit den Naturwissenschaften auf gleicher Linie steht. Ihr Object ist die menschliche Constitution, und da dies etwas Factisches ist, so ist die Philosophie eine Wissenschaft der Thatsachen. Diese liegen in uns und ausser uns. Die philosophische Beobachtung muss alle Altersstufen, alle Epochen der Civilisation, alle Arbeiten der spekulativen Vernunft, alle Phänomene des geistigen Lebens u. s. w. umfassen; die Geschichte, das Drama, die Gesetze der Völker u. dgl. sind eben so viele philosophische Zeughäuser, in welchen ihre Materialien, die die menschliche Natur constituirenden Thatsachen, niedergelegt sind. Sind diese Thatsachen gesammelt, so sind sie zu classificiren, die ähnlichen auf ein gemeinschaftliches Prin-

1) Vergl. die Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik. p. 10.

cip zurückzuführen, wodurch man die geistigen Vermögen erhält ¹⁾).

Auf diesen breiten Unterbau gestützt, beschäftigt sich Collard zwei Jahre lang (von 1811 — 1813) fast ausschliesslich mit einer Frage, der Wahrnehmung der äusseren Objecte. Gegen Condillac behauptet er, dass dessen Theorie vor der Wahrnehmung einer genauen psychologischen Analyse nicht Stand halte, dass nach ihr der Uebergang von der Sensation zu einem äusseren Object unmöglich sei. Ist die Sensation, bemerkt er, etwas rein Subjectives, in welchem sich der Begriff von Object noch gar nicht findet, so kann sie auch nie auf ein Object bezogen werden; diese Beziehung würde die Existenz des Objects selbst schon voraussetzen. Entweder also muss man ganz in der Sphäre der Subjectivität beharren, oder das Dasein einer Aussenwelt muss als ein Factum angenommen werden. Das erste ist ein absurder Idealismus, also ist blos das Zweite möglich; und dies bedarf keines weitem Beweises. Es kann sich bei der Frage nach der Existenz eines Objects blos darum handeln, ob das Menschengeschlecht daran glaubt und ob unsere Vermögen uns dieselbe bezeugen. Das Erste ist ein Factum, das Zweite ergiebt sich aus einer psychologischen Analyse der Wahrnehmung. Bei jeder Sensation schliessen wir ohne alles Raisonnement auf etwas ausser uns Existirendes, das sie veranlasst. Sie an sich ist zwar etwas rein Subjectives, aber die Perception affirmirt, dass das veranlassende Moment ein äusseres Object ist ²⁾).

Die Wahrnehmung ist nicht durch repräsentative Ideen vermittelt. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass im Gehirn Ideen, Bilder sinnlicher Objecte existiren; man hat es schon oft secirt und nie — nicht einmal mit dem Mikroskop — hat man etwas Bilderartiges entdeckt. Wären diese Ideen immateriell, so könnten sie nichts Materielles darstellen; wären sie materiell, so könnten sie blos Abbilder des Sichtbaren, nicht aber der übrigen sinnlichen Objecte, des Kalten, der

1) Oeuvres de Reid, übersetzt von Jouffroy, T. III. p. 403 ff. Dieser Uebersetzung sind die Fragmente Collard's beigegeben.

2) Oeuvres de Reid. Tome IV. p. 401.

Töne u. s. w. sein. Entweder kennen wir die Aussenwelt gar nicht, oder wir nehmen sie unmittelbar wahr ¹⁾).

Die Perception sagt uns nicht blos, dass eine Aussenwelt existirt, sie bringt uns ferner auch die primären Qualitäten derselben zum Bewusstsein. Sie ist derjenige Act des Geistes, der uns aus Veranlassung der Sensation die Ausdehnung und Dichtigkeit der Körper offenbart. Diese beiden Qualitäten kennen wir bestimmt; die sekundären sind, wie bei Reid, wirklich existirende aber unbekannte Ursachen gewisser Sensationen ²⁾).

Nach der Art und Weise, wie die Anschauung vor sich geht, darf man bei Collard eben so wenig fragen, als bei Reid. Die Erfahrung sagt uns zwar, dass das Object unser Organ afficire und dass sich von da der Eindruck vermittelt der Nerven zum Gehirn fortpflanze, dies ist aber ein einfaches Verhältniss der Succession und somit noch arbiträr. Der Urheber der Natur hätte uns auch mit einem durchaus nicht durch die Sinnesorgane bedingten Wahrnehmungsvermögen versehen können. Dass wir nun einmal durch die Sinne wahrnehmen, hängt nicht von der Natur der Sache selbst, sondern vom Willen Gottes ab; und in jedem Fall nehmen wir ein Object wahr, nicht weil dieses uns afficirt, sondern weil wir das Vermögen der Wahrnehmung haben ³⁾. Dieses Vermögen ist also ein völliges Mysterium, das den Menschen überzeugen kann, dass er sich selbst sehr wenig kennt und dass das Wesen seiner intellectuellen Constitution für ihn undurchdringlich ist ⁴⁾. Armselige Psychologie! Locke und Condillac sollen durch Beobachtung widerlegt werden, und doch soll man zuletzt nur das wissen, dass man nichts weiss.

Die Aussenwelt existirt also; es ist Zeit zu fragen, ob auch das Ich existirt? Gleich die erste Sensation soll uns zwei Thatsachen offenbaren: die Realität dessen, was empfunden wird und des Subjects, welches empfindet. Jenes fällt unter die Augen des Bewusstseins, dieses nicht, sondern der Verstand concipirt es vermöge des Gesetzes der Substanz. Die Sensation geht dem Ich nicht voran, und das Ich der Sensation

1) *ibid.* T. III. p. 343 ff.

3) *ibid.* Tome III. p. 328.

2) *ibid.* Tome IV. p. 338.

4) *ibid.* T. III. p. 329 ff.

nicht; im ersten Fall wäre eine Sensation, ohne empfunden zu werden, im zweiten ein Ich ohne Bewusstsein. Wenn nun auch in der Wirklichkeit Ich und Sensation nie von einander getrennt sind, so lassen sie sich doch im Denken trennen. Der abstracte, verallgemeinerte Begriff des Ich ist alsdann die Idee der geistigen Substanz, von der wir übrigens nur wissen, dass sie existirt. Ich und Seele werden von ihm nicht wie von Biran unterschieden; das Ich ist ihm die abstracte über allen geistigen Phänomenen stehende Einheit. Ist es nun zwar sehr richtig, dass das Ich negirt werde, sobald man, wie Condillac, es auf die Collection der Ideen reducere, so weiss er doch seinerseits jene Einheit des Ich zur Differenz der psychologischen Phänomene in kein ordentliches Verhältniss zu setzen; es ist keine Einheit, die sich differenzirt, Einheit und Differenz stehen nur neben einander. „Ich ist allen Phänomenen gleichzeitig. Wir sind zu gleicher Zeit, da wir denken; aber wir denken nicht weil wir sind und wir sind nicht weil wir denken.“ Dies kann, wenn es einen Sinn haben soll, nur so verstanden werden: auch das Denken ist nur ein Phänomen und gehört als solches nicht zum Ich an sich; Ich ist das blosse Sein ¹⁾).

Dass das Ich ein mit sich identisches sei, lehrt uns das Gedächtniss. Unsere continuirliche Existenz ist nichts Anderes als unsere Dauer. Da allein das Ich das mit sich Identische ist, so kommt sie blos ihm zu und nicht seinen Gedanken. Das Ich dauert, nicht weil seine Ideen im Verhältniss der Succession stehen, sondern umgekehrt; diese sind successiv, weil Ich dauert. Die Succession setzt die Dauer voraus ²⁾).

Dass das Ich Action sei, sagt uns das Gedächtniss in Verbindung mit dem Bewusstsein. Die Activität ist dem Ich angeboren, wie es sich selbst; seine wahre, intellectuelle Existenz oder das bestimmte Bewusstsein der Persönlichkeit beginnt erst mit der Activität. Denken ist Wollen. Obwohl aber der letzte Grund der freien Bestimmungen im Willen liegt, so ist dieser noch keine Ursache; um zu handeln, bedarf es eines „Könnens“;

1) cf. Tome IV. p. 434. 301 ff.

2) T. IV. p. 435 f.

d. h. der Vermögen, die er vorfindet; mit ihnen vereinigt macht er aus dem Menschen eine Ursache ¹⁾).

Die Causalität des Ich bildet die psychologische Basis des Princip der Causalität, doch nicht in dem Sinne von Biran, nach welchem dasselbe aus der Thatsache der Activität des Ich abgeleitet werden sollte. Die innere Erfahrung, bemerkt Collard, giebt uns zwar das Factum der Verbindung von Ursache und Wirkung, aber nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit desselben. Das psychologische Factum ist nicht Princip des Gesetzes, sondern nur die Veranlassung, bei der uns dasselbe unmittelbar als allgemeines Gesetz zum Bewusstsein kommt. Es ist primitives Gesetz unserer Natur ²⁾).

Auch der Begriff der Zeit hat bei ihm eine gewisse psychologische Genesis. Wir haben vorhin gesehen, dass der Begriff der Succession, der zunächst auf die psychologischen Phänomene angewandt wurde, den der Dauer voraussetzt. Daraus schliesst Collard, dass die Zeit nicht ein abstracter Begriff, sondern eine nothwendige Idee sei.

Zu diesen nothwendigen Conceptionen gehört ferner auch das Princip der Substanz. Das Urtheil, vermöge dessen wir die Qualitäten, welche Objecte unserer Wahrnehmung sind, auf ein Subject als ihre Substanz beziehen, ist ein primitives Urtheil, ein constitutives Gesetz des menschlichen Verstandes.

Die drei Begriffe von Substanz, Causalität und Zeit tragen wir auf dem Wege der Induction auf die Aussenwelt über. Als Substanz ist sie die Materie, von der wir aber, wie von der geistigen Substanz nur dies wissen, dass sie existirt ³⁾. Causalität ist sie als die unsere Sensation veranlassende Kraft. Sie dauert d. h. existirt in der Zeit ⁴⁾. Von der letztern redet Collard ungewöhnlich viel; in summa: Alles existirt in der Zeit, und dass wir Alles in der Zeit anschauen, kommt nicht daher, dass sie eine subjective Form ist; sie ist vielmehr objectiv, wie der Raum, ewig, unendlich, theilbar ins Unendliche. Wir können Alles als nicht seiend denken, nur Raum und Zeit

1) T. IV. p. 437. 2) T. IV. p. 278. 3) T. IV. p. 303 f.

4) Tome IV. p. 433 ff.

nicht; was aber Beide an sich sind, wissen wir nicht, und werden es nie wissen ¹⁾).

Diese sogenannten constitutiven Principien des Verstandes bedürfen keines Beweises; als Thatsachen sind sie an sich gewiss, wie denn überhaupt Alles, was uns durch unsre Vermögen bezeugt wird, absolute Auctorität hat. Wer an einem einzigen zweifelte, müsste alle bezweifeln, da der Geist eine Einheit bildet. Giebt es überhaupt eine Gewissheit für den Geist, so muss ihm dieselbe nach allen seinen Seiten zukommen ²⁾).

Dass Collard seine schottische Auctorität sehr getreu befolgt habe, bedarf keines besondern Nachweises. Was ihn von Reid unterscheidet, ist sehr unbedeutend und kaum bemerkbar. Als Modification kann angesehen werden, dass er die apriorischen Ideen nicht so mit einem Schlage gleichsam vom Himmel fallen lässt, sondern dieselben in Biran'scher Weise, psychologisch zu vermitteln sucht. Doch gilt dies theils nur von den zwei Ideen der Ursache und der Zeit; theils hat das psychologische Factum, an das ihre Genesis geknüpft wird, nur die Bedeutung eines veranlassenden Moments, welches immer noch durch eine weite Kluft von der Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Principis getrennt ist.

Was die Verstandesbegriffe in ihrem Verhältniss zum denkenden Subject betrifft, so stellte Biran die Idee der Ursache zuletzt als Object einer göttlichen Inspiration dar. Reid ist nüchterner, indem er sich mit einer Inspiration der Natur begnügt. Diesen noch vagen Ausdruck corrigirt Collard endlich dahin, dass er jene Begriffe constitutive Principien des menschlichen Verstandes nennt. Sie treten hiermit aus dem zufälligen Verhältniss heraus, in welchem bei Biran der Begriff der Causalität zum Subject stand — die Inspiration sollte ja weder allgemein, noch permanent sein — und setzen sich zu demselben in ein immanentes Verhältniss, als nothwendige Elemente jeder Erkenntniss.

Dies hat bei Collard sodann sogleich die Folge, dass er sich von der Unmittelbarkeit des Wissens weiter entfernt, als Reid und einen Anfang zu einer rationalen Betrachtung der

1) Tome IV. p. 338 ff.

2) Tome III. p. 363.

Aussenwelt macht, sofern er durch Induction die Begriffe von Substanz, Ursache und Zeit auf dieselbe überträgt. Wenn er in dieser Beziehung bemerkt: „die Existenz des Universums, die äussere Causalität, die universelle Dauer, alle diese tiefen Geheimnisse sind in einem noch tieferen Geheimniss verborgen, dem des intellectuellen Lebens“¹⁾, so wird man hiedurch an das idealistische Princip Biran's erinnert. Collard hat die Ahnung, dass die richtige Erkenntniss der Aussenwelt durch die Erkenntniss des Ich bedingt sei; da aber das letztere für ihn ein reines Noumenon ist, so ist es ihm unmöglich, in die Fusstapfen Biran's zu treten. Alles, was wir vom Object wissen, reducirt sich daher auf das einfache Thatsächliche der Wahrnehmung; „sie allein überschreitet den Abgrund, der uns von der äussern Welt trennt; wir könnten ohne sie zwar das Bewusstsein einer von uns verschiedenen Causalität haben; aber diese bliebe uns nicht nur unbekannt, wir könnten sie auch nie auf einen Körper beziehen und ausser uns setzen, weil es kein Aussen und kein Innen gäbe“²⁾.

Wenn durch die Perception erst das Innen und Aussen entsteht, so hätte Collard sagen sollen, dass wir durch sie in den Gegensatz hinein kommen, und das wäre richtiger, als wenn er meint, durch sie kommen wir über denselben hinaus. So lange ich ein Object anschau, ist es ein Andres gegen mich. Um zu wissen, ob es zum Ich im Verhältniss des Gegensatzes oder der Identität stehe, muss gedacht werden. Sobald sich aber Collard hiezu anschickt, bleibt er im Dualismus stehen. Die Einheit vom Subject und Object kann immer nur im Ich selbst geknüpft sein: so lange dieses aber wie bei Collard ein Noumenon ist, ist die Lösung der Gegensätze unmöglich; denn das Noumenon ist an sich ein gegensätzliches Princip. Was weiss Collard vom Object? Dass es Substanz ist, aber nicht, was es als solche ist; dass es secundäre und primäre Qualitäten hat, aber jene sind unbekannte Ursachen von Sensationen; von diesen, der Solidität und Ausdehnung, sagt er zwar, dass wir sie bestimmt kennen, doch gesteht er auch wieder, dass wir die primären Qualitäten nicht vollkom-

1) Tome IV. p. 433.

2) Tome IV. p. 338.

men kennen, ein sechster Sinn lehre uns vielleicht eine vierte Dimension ¹⁾, d. h. mit ein Paar Worten: die Wahrnehmung stellt uns in den Gegensatz hinein, und das Denken führt uns nicht aus demselben hinaus; denn das Ich ist nicht logische Vernunft des Universums“ ²⁾.

Dies ist das gerade Gegentheil von dem idealistischen Gedanken, den er vorhin aussprach, und von dem Principe Biran's, nach welchem Ich in dem Object die ersten Qualitäten seiner selbst wiederfinden soll. Indem Collard das Beste an Biran's Philosophie, die Lehre vom Ich und den Grundsatz, dass Alles nur insofern real ist, als Ich Realität hat, wieder aufgibt, sinkt er theilweise auf den Standpunct des früheren Empirismus zurück. Er bestimmt zwar, wie Biran, das Ich seinem Wesen nach als Causalität; doch hat dies für das System weiter keine Bedeutung; Alles ist für ihn unmittelbar real, was ihm seine fünf Sinne vorführen; die Realität des Ich ist etwas Secundäres, Abgeleitetes; bei aller Activität ist es ein völlig receptives, das, um sich selbst und seine Vermögen kennen zu lernen, vorher den langen Kreis der äusseren und inneren Thatsachen durchlaufen muss. Das Ich wird aus dem Object erklärt, wie es vom sensualen Empirismus geschah.

Dennoch wäre es verkehrt, die Adoption der Philosophie des Gemeinnsinns französicherseits nur als Rückschritt anzusehen, wie dies hie und da in Frankreich von Gegnern der Cousin'schen Philosophie geschieht ³⁾. Collard steht zu seinen Vorgängern im Allgemeinen in demselben Verhältniss, wie Jacobi zum Kant'schen Criticismus. In dem letztern war die äussere Erfahrungserkenntniss zur bloß subjectiven Anschauung herabgesetzt worden, und da die Begriffe des Verstandes nur empirischen Gebrauch zulassen

1) Tome IV. p. 294.

2) Tome IV. p. 439. Nous ne sommes point la raison logique de l'univers, si nous l'étions c'est que l'univers serait avec nous une seule et même chose. Or, le témoignage le plus certain de nos facultés nous atteste, que nous ne sommes pas lui et qu'il n'est pas nous.

3) Cf. z. B. Quinet, Ultramontanisme p. 97, auch Leroux, in seiner Critique de l'Eclectisme.

sollten, somit sich nur auf jene subjective Anschauung beziehen konnten, so war es um die Realität der Vernunftserkenntniss ebenfalls geschehen. Der subjectiven Anschauung setzt Jacobi „die Wahrnehmung im strengsten Wortverstande“, der Subjectivität der transcendentalen Erkenntniss die unmittelbar wahrnehmende Vernunft entgegen.

Für Collard hat die Wahrnehmung vollkommen die gleiche Bedeutung, auch für ihn ist sie ein unbegreifliches Wunder. Bei ihm zeigt sich das nämliche Streben, die dem Empirismus abhanden gekommene, von Biran idealisirte Realität des Objects wieder einzusetzen. Zwar redet er nicht, wie Jacobi, von einer unmittelbaren Anschauung des Absoluten, doch fehlt auch dieses Moment der französischen Philosophie nicht; wir sahen es schon bei Biran hervortreten, bei Collard findet es sich als unmittelbares Bewusstsein von den Denkgesetzen, als schlechthin wahren Bestimmtheiten des Subjects.

So wenig nun die Jacobi'sche Philosophie nach derjenigen Seite hin, auf welcher sie mit der Philosophie des gesunden Menschenverstandes in gleicher Linie steht, ein Rückschritt in der Geschichte der deutschen Philosophie zu nennen ist, ebenso wenig die Collard'sche in der Geschichte der französischen. Beide bleiben zwar, indem sie zum Ersten und Letzten die unmittelbare Realität des Bewusstseins machen, nur da stehen, wo das philosophische Denken erst zu beginnen hat; doch hat dieses Zurückgehen auf das Thatsächliche seine unläugbare Berechtigung und relative Nothwendigkeit. Wenn auch das unmittelbare Bewusstsein nicht die höchste Instanz der Philosophie sein kann, so darf diese mit jenem auch nicht in directen Gegensatz treten; sie hat es zu erklären und zu begreifen. Die Appellation an das unmittelbare Bewusstsein hat die Bedeutung, der Philosophie alle diejenigen Probleme zum Bewusstsein zu bringen, die sie entweder noch gar nicht gelöst, oder auf eine Weise gelöst hat, durch welche sie sich zunächst noch in einem unversöhnten Widerspruch mit jenem befindet. — Auf eine reale Objectivität zu dringen, dazu hatte Jacobi das Recht; die Objectivität wieder zu gewinnen war das höchste, durch den Kant'schen und Fichte'schen Idealismus entstandene Bedürfniss. Die Wiederherstellung des Objects war der

grosse, durch das Identitätssystem begründete Fortschritt. Was Jacobi im unmittelbaren Wissen suchte, suchte die Schelling-Hegel'sche Philosophie denkend zu begreifen.

Aehnlich verhält es sich mit der Philosophie Collard's. Der zufälligen und subjectiven Erkenntniss des früheren Empirismus gegenüber will er dem Wissen den Character der Realität und Nothwendigkeit wieder vindiciren. Wenn er dem Empirismus die Auctorität des unmittelbaren Bewusstseins entgegenhält, so ist er dazu um so mehr berechtigt, da jener selbst sich immer nur auf das Factische stützen wollte. Mit dem allgemeinen Grundsatz desselben nahm er also keine Aenderung vor, sondern machte bloß auf einige bisher ignorirte Thatsachen aufmerksam. Obgleich alle a priorische Erkenntniss läugnend, hatte die frühere Philosophie doch nie ermangelt, von der Erfahrung unabhängige Begriffe und Kategorien anzuwenden. Aus der Erfahrung lassen sie sich nicht ableiten, denn das Bewusstsein weiss sie als allgemeine und nothwendige Principien. Sie sind aber einmal im Bewusstsein vorhanden, gleichviel wie, sie sind Thatsachen. Dass die Reflexion diese Momente hervorkehrt ist kein Mangel, sondern ein Fortschritt; ein Mangel nur insofern, als sie empirisch und unkritisch aufgegriffen werden. Dies ist indess ein nothwendiger Mangel; nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. Das unmittelbare Wissen um die verschiedenen Momente des Geistes geht dem denkenden Selbstbewusstsein immer voran. Damit das, was das Ansich des denkenden Subjects ausmacht, auch für dasselbe werde, muss es ihm zuerst als das Andre seiner, d. h. als Thatsache erscheinen.

Welches wird nun nach dem Bisherigen die Aufgabe Cousin's sein? Die als objectiv vorausgesetzte sinnliche Erkenntniss hatte sich successiv in ein blosses Wissen um die Phänomene verwandelt, welche das wahrhaft Objective, nur im Denken Erfassbare über sich voraussetzen. Dieses Reale blieb bei Biran im Ganzen noch ein Ding an sich und zwar aus dem Grunde, weil das erkennende Subject noch nicht an sich selbst vollendet war. Es musste also neben der objectiven Seite der Erkenntniss jetzt auch die subjective ausgebildet werden, und diese Bewegung beginnt mit Collard. Bei ihm ist die

Exposition der Denkgesetze noch unvollständig, ihre Beziehung zum Subject schwankend, ihre Bedeutung als Principien des Wissens überhaupt noch unbestimmt. Cousin hat also zunächst die Kategorientafel zu ergänzen, und das Verhältniss des Apriorischen zum Aposteriorischen, so wie zum denkenden Subject genauer zu bestimmen. Indem die Principien des verständigen Denkens als absolute Gesetze behauptet werden, wird vermittelt ihrer Anwendung auf die verschiedenen Sphären des empirischen Seins sein System sich zu einem verständigen Dogmatismus gestalten.

Dieser hat sich indessen bei ihm nicht rein entwickelt. Das Studium der neuern deutschen Philosophie, das jetzt eifriger betrieben zu werden anfang, blieb nicht ohne Einfluss auf die Cousin'sche. Mit dem im Principe verständig-dogmatischen Standpunct wurden successiv Elemente combinirt, die demselben fremd und mit ihm unverträglich sind. Cousin wurde Eklektiker.

Er giebt sich zwar den Schein, als ob seine Philosophie von jeher dieselbe geblieben wäre; dass dies aber eine eitle Prätention sei, wird sich in der Folge leicht nachweisen lassen. Vorläufig bemerken wir nur, dass sein System hauptsächlich drei Umgestaltungen erfahren hat. In der ersten Periode (1815—1817) bewegt er sich noch ganz in dem beschränkten Kreise Collard's und der Scholten. In der zweiten (1817—1824) leistet ihm die Kant'sche Kategorientafel gute Dienste; wenn er auch die Resultate des Kant'schen Criticismus nicht adoptirt, so wird doch ein kritisches Moment in den Dogmatismus herübergenommen; das Erkenntnissvermögen wird kritisirt, die Frage nach der Gültigkeit der Verstandesgesetze beantwortet, und nachdem diese Untersuchung zu Gunsten der letztern ausgefallen, eine Metaphysik à la Wolf construirt. Schon in dieser Periode finden sich manche fremdartige Elemente vereinigt; noch mehr aber in der dritten, in welcher er mit der Philosophie des bon sens einen guten Theil der Identitätsphilosophie vermengt, ohne zu wissen, dass dieselbe mit dem Dualismus der zweiten Periode, der daneben stehen bleibt, durchaus unvereinbar sei.

Wir werden die Philosophie Cousin's in diesen drei Stadien verfolgen. Ehe wir aber in das Besondere derselben eingehen, halten wir es für zweckmässig, die allgemeinen Bestimmungen über Begriff und Methode der Philosophie, so wie über seine Tendenz überhaupt, wie sie von ihm selbst bezeichnet wird, voranzustellen. Wiewohl wir dabei genöthigt sein werden, Sätze zusammenzustellen, die verschiedenen Standpunkten angehören, so kann dies doch um so füglicher geschehen, da Cousin seinen ursprünglichen philosophischen Ansichten immer getreu geblieben zu sein behauptet. Wir lassen ihm somit durch diese allgemeinen Vorbemerkungen nur Recht widerfahren, und geben nichts als eine getreue Darstellung seiner eklektischen Denkweise über die Aufgabe und das Wesen der Philosophie.

Die Philosophie V. Cousin's.

Allgemeinere Bestimmungen.

Die Philosophie Cousin's hat das Eigenthümliche, dass man in ihr von philosophischer Methode reden kann, ehe man noch in der Philosophie selbst ist. Sein erstes Bestreben war, wie er selbst erzählt, sich über den Ausgangspunct und die Methode zu orientiren, welche ihm die ihm selbst noch unbekannten Resultate liefern sollte. Eine gute Methode sei die nothwendige Bedingung der Richtigkeit eines Systems; ein solches selbst sei nichts Anderes als eine angewandte, entwickelte Methode; System und Methode verhalten sich wie Wirkung und Ursache. Die Philosophie, ihrem allgemeinsten Begriffe nach, sei mit der Methode ganz identisch und jede Philosophie müsse daher nicht sowohl nach diesem oder jenem Princip, diesem oder jenem Resultate, sondern nach dem allgemeinen, in ihrer Methode liegenden Geiste beurtheilt werden ¹⁾.

Die Methode war ihm durch den Geist der Zeit, durch die nationale Geschichte und durch seine eigene Neigung gegeben. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, wird in dieser Hinsicht bemerkt, dass in England und Frankreich Locke und Condillac bis in die neueste Zeit ohne Widerspruch geherrscht haben. Wenn der Sensualismus sich so sehr in Credit setzen konnte, so muss dies einen Grund haben; dieser kann nur darin liegen, dass der Geist dieser Philosophie, der Geist der

¹⁾ Vgl. *Fragments philos.* 1826. préface p. 1. f. *Cours de morale.* Introduction p. 3. *Philosophie du XVIIIème siècle.* Tome I. p. 84.

Analyse und Beobachtung in der allgemeinen Bewegung der Dinge und im Fortschritte der Zeit auch seine Stelle finden musste. Der Geist des achtzehnten Jahrhunderts bedarf keiner Apologie, sie liegt schon in seiner Existenz. Die Methode des Empirismus war nicht das Werk einer Secte in England und Frankreich; denn in den gleichzeitigen Schulen findet man dieselbe Methode; Reid in Schottland, Kant in Deutschland haben die Locke'sche Philosophie bekämpft, aber mit Locke'schen Waffen, vermittelt psychologischer Observation und Analyse ¹⁾).

Abgesehen von diesen historischen Momenten, ist die Beobachtungsmethode an sich selbst die allein richtige Methode der Philosophie, denn nur sie giebt dem Wissen eine sichere Grundlage. Sich auf Beobachtung und Erfahrung beschränken, heisst nichts anderes, als sich auf die menschliche Natur beschränken; man beobachtet ja nur durch sich selbst, in den Grenzen seiner eigenen Vermögen und ihrer Gesetze. Ist die menschliche Natur nicht fähig, zur Wahrheit zu gelangen, so müssen wir überhaupt an der Philosophie verzweifeln. Die Beobachtung, d. h. die menschliche Natur als einziges Instrument der Entdeckung der Wahrheit muss genügen, oder nichts genügt ²⁾).

Die letztern Bemerkungen sollen, wie es scheint, die eigene Neigung Cousin's ausdrücken. Die Observationsmethode ist aber durch dieselben in jedem Fall sehr unstichhaltig begründet. Sich auf Beobachtung stützen, heisst allerdings, sich auf seine Vermögen verlassen. Aber sich auf seine eigene Natur verlassen ist noch lange nicht soviel, als sich auf die Erfahrung beschränken. Der subjectivste Idealismus hat sich auf die menschliche Natur gestützt. Auch was über den ana-

1) Diesen Geist der Analyse, der das 18te Jahrhundert characterisiren soll, verfolgt Cousin noch weiter in der Introduction à l'histoire du 18ième siècle, wo er ihn in allen Sphären der Wissenschaft, Kunst, Literatur, Moral, Religion und Politik aufzeigt. Resultat ist: l'esprit du XVIIIième siècle se demande compte de tout, pénètre jusqu'aux éléments les plus intimes des choses, des êtres, des questions et des faits; il ne se repose que quand il est arrivé aux éléments les plus simples, à des éléments qu'il trouve indécomposables. Leçon I. p. 29.

2) Fragmens phil. 1826. préf. p. 3 ff.

lytischen Geist des achtzehnten Jahrhunderts gesagt wird, rechtfertigt diese Methode noch keineswegs. Dass dieselbe in der Geschichte der Philosophie ihre Stelle finden musste, daran kann nicht gezweifelt werden; daraus folgt aber noch nicht, dass sie für alle Ewigkeit gültig ist. Als eine zeitlich aufgetretene Erscheinung kann sie auch nur die Bedeutung eines verschwindenden Moments in der Entwicklung des Geistes haben. Aus dem gleichen Grunde hätte Cousin auch die scholastische Methode adoptiren können, die, da sie länger als nur ein Jahrhundert existirte, noch eine grössere Auctorität für sich gehabt hätte.

Dies sind die Reflexionen, die Cousin am Anfang seiner philosophischen Laufbahn aufstellte ¹⁾. „Wenn ich nach Jahren dieser Methode treu geblieben bin, bemerkt er weiter, so geschah dies vielleicht aus Gründen, die mehr in der Natur der Sache selbst liegen.“ Ohne Zweifel werden dies die Gründe sein, die er in den Fragmenten von 1833 entwickelt hat. Die Philosophie, heisst es dort ²⁾, hört auf zu sein, was sie sein soll, sie wird ihrer Bestimmung ungetreu, welche in der Erkenntniss und Erklärung aller Dinge besteht, sobald sie auf den unbeschränkten Gebrauch der Vernunft verzichtet. Ebenso verirrt sie sich aber auf der andern Seite und führt die Vernunft selbst irre, wenn sie diese nur auf Gerathewohl anwendet, statt ihr gewissenhaft beobachtete Thatsachen zum Stützpunkt zu geben. Sie hat sich überhaupt vor zwei Klippen in Acht zu nehmen, vor dem Scepticismus und der Hypothese.

1) Fragm. phil 1826. préf. p. 11. Dass diese Reflexionen schon 1815 oder 1816 gemacht wurden, verdient sehr wenig Glauben. In der Vorrede von 1826 ist Cousin bereits von der Schelling-Hegelschen Philosophie influenzirt; die Sätze: die Apologie eines Jahrhunderts liegt in seiner Existenz, seine Existenz ist ein Gottesurtheil u. dgl., womit er die absolute Gültigkeit seiner Methode erweisen zu können glaubt, müssen als ein Missverständniss des Hegelschen Satzes: alles Seiende ist vernünftig, angesehen werden. Der wahre Stand der Sache ist daher: Cousin hat 1815 ohne klares Bewusstsein die hergebrachte Observations-Methode adoptirt, und erst 1826 jene Reflexionen gemacht.

2) p. 3. der Uebersetzung von Beckers (mit der bekannten Vorrede von Schelling).

Würde man sie ausschliesslich auf Beobachtung beschränken, so wäre der Scepticismus unvermeidlich; würde aber die Beobachtung vernachlässigt, so verfiere man ins Gebiet der Hypothesen. Die deutsche Philosophie beginnt mit der Synthese und kommt zur Psychologie durch die Ontologie. Ich dagegen schreite auf analytischem Wege fort. Der Mensch ist allerdings ein Resultat der universellen Ordnung und die Psychologie hat ihre Wurzel in der Ontologie. Fängt man aber mit der letztern an, dann wird die Philosophie eine Construction, wie man es in Deutschland nennt; in Frankreich heisst sie Hypothese. Die Hypothese kann möglicherweise eine Wahrheit sein; deswegen ist sie aber wissenschaftlich nicht weniger null und nichtig ¹⁾. Nur diejenige Ordnung ist die wahre, welche die Dinge in der Ordnung wiedergiebt in der sie gefunden werden, d. h. die Analyse, die von Thatsachen ausgehend, mittelst der Induction immer höher aufsteigt.

Auch diese in der Natur der Sache selbst liegenden Gründe geben uns keine tiefere Begründung der analytischen Methode; sie sind ja im Grunde nichts, als die wiederholte Behauptung, dass die Philosophie von Thatsachen ausgehen müsse. Dies ist aber ebenso wenig noch bewiesen, als dass jede Synthese, d. h. nach Cousin, alles was sich nicht auf die Empirie stützt, eine Hypothese sei. Was soll man sich sodann unter einer unbeschränkten Vernunft denken, die immer nur von Thatsachen auszugehen hat, d. h. durch Thatsachen beschränkt ist? Das ist ein Widerspruch. Die Cousin'sche Vernunft ist keine in sich freie Vernunft, sie hat nur formale Freiheit, sie ist reflectirender Verstand. Aufgabe des philosophirenden Subjects ist, die Thatsachen zu beobachten und reflectirend zu bearbeiten. Die Philosophie ist reine Reflexion ²⁾.

Der Ausgangspunct der Philosophie sind die Thatsachen und zwar näher die Thatsachen des Bewusstseins, denn That-

1) Cf. Philos. du XVIIIème siècle Tome I. p. 93. toute synthèse qui n'a pas été précédée par l'analyse est une pure imagination.

2) Philos. du XVIIIème siècle T. I. p. 89. La Philosophie c'est la reflexion — la philosophie n'est pas autre chose que la reflexion en grand, la reflexion en elle-même et pour elle-même sans autre dessein que celui de connaître.

sachen existiren für uns überhaupt nur, sofern sie im Bewusstsein sind ¹⁾. Die Philosophie unterscheidet sich von der Physik nur durch die Natur ihres Objects; wie diese es mit den Erscheinungen der äussern Welt zu thun hat, so sie mit den Erscheinungen der innern. Das Studium dieser innern Welt des Bewusstseins, das *γνῶσις αὐτόν* ist ihre Grundlage, die Psychologie ihre Bedingung und gleichsam ihr Vorhof ²⁾. Welches auch die Objecte der Erkenntniss sein mögen, wir können sie nur unter der einzigen Bedingung erkennen, dass wir überhaupt der Erkenntniss fähig sind. Alle unsre Erkenntniss beruht in ihrer Ausdehnung und in ihrer Legitimität auf der Weite und dem Werthe unsres Erkenntnissvermögens. Es folgt hieraus, dass eine „weise Philosophie“, statt sich des Verstandes auf gut Glück zu bedienen, zuvor zu bestimmen hat, was er ist, und was er kann. Da nun aber der Verstand ein Theil der menschlichen Natur ist, so schliesst eine Kritik der Erkenntniss eine Untersuchung der menschlichen Natur überhaupt in sich. Die Psychologie ist daher das Studium par excellence. Jeder Theil der Philosophie setzt sie voraus und entlehnt von ihr sein Licht. Die Logik, d. h. die Lehre von den Regeln, nach welchen sich der denkende Geist richten soll, ist unmöglich ohne die Kenntniss des Subjects, für welches diese Regeln gegeben werden. Die Moral hat zur Voraussetzung die Kenntniss des moralischen Subjets; die Politik, die Aesthetik, kurz alle Zweige der philosophischen Wissenschaften sind unmöglich ohne die Psychologie ³⁾.

Lässt sich aber die menschliche Natur vollständig begreifen, losgerissen von der objectiven Welt und vom Absoluten? Cousin läugnet dies selbst. „So wenig sich die Natur ohne Gott begreifen lässt, bemerkt er, so wenig der Mensch ohne Gott und die Natur. Man sollte daher mit Gott anfangen, was

1) Préf. von 1826. p. XII.

2) Préf. von 1826. p. XII. rentrer dans la conscience et étudier scrupuleusement tous les phénomènes, leurs différences et leurs rapports, telle est la première étude du philosophe: son nom scientifique est la psychologie.

3) Philos. du XVIIIème siècle T. II. p. 97 ff. l'étude de l'homme est l'introduction nécessaire à toute science.

was indess unmöglich ist, da in der menschlichen Wissenschaft sich Gott nicht durch eine reine, von aller Erfahrung unabhängige Conception der Vernunft setzt. Mit der Natur kann eben so wenig begonnen werden, das wahre Subject der Erkenntniss ist immer der Geist. Vor aller Natur- und Gottes-Erkentniss muss ich das Erkenntnissvermögen an sich kennen. Da dasselbe immer mit einem bestimmten Gehalt erfüllt ist, so muss, wie Kant gethan hat, der Inhalt von der Form getrennt und in dem Denken auf den reinen Act reflectirt werden; auf diese Weise wird man die Kräfte des Geistes, seine Gesetze, seine von den Objecten unabhängigen Formen, seine Natur überhaupt erreichen ¹⁾.

Cousin nimmt einen guten Anfang. Das ganze Gebäude der Philosophie soll auf der Grundlage der Psychologie aufgeführt werden. Letztere hat von Natur und Gott zu abstrahiren, in welcher Abstraction jedoch die menschliche Natur etwas Unbegriffenes bleibt. Die Philosophie soll also zur Stütze eine Wissenschaft haben, die eine höchst mangelhafte, nicht wirklich objective Erkenntniss des menschlichen Wesens ist, und dies alles einer Methode zu lieb, die, weil sie so grosse Resultate in den Naturwissenschaften hervorgebracht habe, auch in der Philosophie anzuwenden sei ²⁾, einer Methode zu lieb, die, um ja recht behutsam zu Werke zu gehen, vorher Alles analysiren und anatomisch seciren zu müssen glaubt, selbst den eigenen Verstand, ohne zu bedenken, dass sie hiebei mit eben dem Instrumente operirt, dessen Brauchbarkeit in Frage gestellt wird. Die Kantsche Trennung von Form und Inhalt nimmt sich in dieser empirischen Psychologie ohnedies sehr schlecht aus. Von Inhalt der Erkenntniss abstrahiren heisst von dem concreten Inhalt des Bewusstseins, von den Phänomenen oder That-sachen abstrahiren, und auf das rein Apriorische zurückgehen. Cousin will aber zum Ausgangspunct die That-sachen des Be-

1) Introduction à la morale p. 38 ff.

1) Il est temps de transporter dans la philosophie la méthode qui, appliquée avec suite et rigueur, a produit de si grands résultats en chimie, en physique, en physiologie, en histoire naturelle. Cours de 1819-20. Ecole sensualiste p. 10. — Als wie wenn diese Methode nicht schon seit einem Säculum in der Philosophie practicirt worden wäre!

wusstseins machen. Entweder also muss Cousin seinen empirischen Hauptsatz verlassen, oder es wird das, was er reine Form, an sich seiendes Wesen des Geistes nennt, auch nur Phänomen sein können. Kantianismus und Reidianismus sind zwei wesentlich verschiedene Dinge.

Es wird also von dem Zweifel an der Erkenntniss ausgegangen, der durch die Psychologie aufgehoben werden soll. Wäre der Zweifel ein absoluter, so wäre aus ihm nicht herauszukommen; das Ich müsste auch an demjenigen zweifeln, worauf es sich stützen soll, an der Perception der Thatsachen, oder an dem Vermögen, vermöge dessen es der Thatsachen als solcher gewiss ist. Es ist also ein Princip zu finden, das ausserhalb des Zweifels steht, und dieses ist das Bewusstsein. „Nichts geht in uns vor, dessen wir uns nicht bewusst wären; das Bewusstsein ist gleichsam der Zeuge, der uns von Allem benachrichtigt, was im Innern unsrer Seele vorgeht. Durch es wird also die Beobachtung unseres eigenen Wesens möglich. Andererseits ist es das höchste Princip der Gewissheit, seine Auctorität ist die letzte Auctorität für alle andere geistigen Vermögen; würde die seinige erschüttert, so wäre die der übrigen uns völlig unbekannt, folglich für uns so viel als Null. Es giebt daher auch Niemand, der sich nicht mit vollem Vertrauen auf sein Bewusstsein verliesse ¹⁾.“

Dies Alles ist mehr nur Behauptung, Berufung auf den sens commun, als philosophische Begründung. Vermöge des Bewusstseins sind wir uns allerdings dessen bewusst, was in uns vorgeht; allein hier, wo das Bewusstsein die Bedeutung eines des Irrthums unfähigen Vermögens haben soll, würde es sich darum handeln, nachzuweisen, ob das Bewusstsein die Phänomene getreu auffasse.

Auch aus dem, was über den Begriff des Bewusstseins gesagt wird, ergiebt sich wenig Erspriessliches. „Object des Bewusstseins ist weder Gott, noch die äussere Welt, noch die Seele als Substanz; sein einziges, unmittelbares Object ist die Seele in ihrer Manifestation; es ist ein Wissen um die Phänomene des Geistes, jedoch kein besonderes Vermögen; es be-

1) Philos. du XVIII^{ème} siècle. T. II. p. 99 ff.

gleitet alle unsere Seelenthätigkeiten und ist gleichsam die Verdopplung derselben auf sich selbst, die Reflexion der Action, das Product der intellectuellen Thätigkeit selbst ¹⁾).

Es ist nun zwar richtig, dass das Bewusstsein eine Reflexion der geistigen Activität auf sich selbst ist, in der Denkendes und Gedachtes identisch sind. Aber eben diese Identität von Subject und Object ist auf dem verständigen Standpuncte Cousin's etwas Unmögliches. Dem an sich seienden Wesen des Ich stehen die Phänomene als etwas von ihm selbst Verschiedenes gegenüber; das Wissen des Ich um dieselben ist daher nicht ein Wissen von sich selbst, sondern von dem Andern seiner; für die Auctorität des Bewusstseins ist nichts erwiesen.

Vermöge des Bewusstseins nun existiren die Thatsachen für uns und werden so die Grundlage der Philosophie. Auf welche Weise sind sie aber im Bewusstsein, und wie verhält sich zu ihnen bestimmter das philosophirende Subject? Dies führt uns auf den bei Cousin immer wiederkehrenden Gegensatz von Spontaneität und Reflexion.

Alle unsere Vermögen treten anfangs spontan, ohne unsern Willen, in Wirksamkeit. Der Geist macht nicht mit der Action der Vernunft den Anfang, er denkt das Wahre, Schöne und Gute nicht in abstracter Weise, sondern hat es zuerst in der Form der Einzelheit, des unmittelbaren Bewusstseins. Die Sensibilität begleitet von vorne herein die Vernunft und führt mit den Sensationen die Formen der äussern Welt in die Seele ein. Bald tritt auch die Einbildungskraft hinzu, um das bunte Gemälde zu bereichern; das Herz prägt ihm insbesondere einen moralischen Character auf. Alles dies geschieht zu gleicher Zeit oder doch fast zu gleicher Zeit. Das Resultat dieser simultanen Wirksamkeit ist complex, und da alles Complexe confus ist, so ist der Character des unmittelbaren Bewusstseins überhaupt die Confusion. Diese Stufe des geistigen Lebens ist die Kindheit der Individuen; das Gleiche findet im Grossen bei ganzen Völkern statt. Sie dauert oft lange, aber sie ist inhaltsreich. Der Mensch besitzt von dem ersten Tage an alle

1) Philos. du XVIIIème siècle. T. II. p. 101 ff. T. I. p. 87.

wesentlichen Wahrheiten in der Form des Gefühls und der Vorstellung. Jeder, der Bewusstsein hat, weiss Alles, er kennt die Welt und Gott ¹⁾).

Diesen primitiven Zustand des Geistes stellt Cousin ferner mit der Inspiration zusammen. „Wenn die menschliche Intelligenz erwacht, berührt sie sogleich alle grossen Wahrheiten. Von Raisonnement kann hier noch nicht die Rede sein; dies ist eine spätere Operation. Es ist die Vernunft, welche hier unmittelbar und spontan in Action tritt. Ihre Spontaneität in ihrer höchsten Energie ist die Inspiration. Die Inspiration, Tochter der Seele und des Himmels, spricht von oben herab mit einer absoluten Auctorität, sie redet keine irdische Sprache, alle ihre Worte sind Hymnen, und sie erzeugt daher natürlicher Weise die Poesie. Ihren Anschauungen und Conceptionen stehen zwar Sinne, Herz und Einbildungskraft zur Seite; doch herrschen in dem complexen Resultat der Action aller Vermögen die durch die Inspiration geoffenbarten Wahrheiten vor, aber unter jenen Formen voll Naivität, Grösse und Reiz, welche Sinne und Einbildungskraft der äusseren Welt entnehmen, um damit die Vernunft zn bekleiden. Die Philosophie ist in den Massen unter der naiven, tiefen und bewundernswürdigen Form der Religion und des Cultus. Der populaire Name für Spontaneität ist Religion ²⁾).

Es lässt sich gegen alle diese Sätze, nach welchen der Inhalt der Philosophie auch Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins sein soll, nichts einwenden; die Frage ist nur, welche Bedeutung dem Thatsächlichen dem denkenden Subject gegenüber, oder welche Stellung diesem zu jenem gegeben wird. Hat der Inhalt des unmittelbaren Bewusstseins eine selbstständige Bedeutung wie bei Reid und Jacobi, oder nur die eines verschwindenden, dem Denken untergeordneten Moments, etwa wie im Hegelschen System? Man sollte das letztere glauben, wenn die Stufe des unmittelbaren Wissens die Kindheit der Individuen genannt, wenn gesagt wird, die Religion sei in der Form des Gefühls und der Vorstellung das-

1) Philos. du XVIIIème siècle. T. I. p. 83 ff. préf. v. 1826. p. 41.

2) Introduction à l'hist. de philos. p. 38. (Comes de 1828.)

selbe, was die Philosophie in der Form des Gedankens. Dass indess dies nicht die Meinung Cousin's ist, dass diese hegelianisirenden Phrasen seinen Principien gegenüber ein Widerspruch sind, dies geht theils schon aus der Definition der Philosophie als blosser Reflexion hervor, theils wird es noch deutlicher werden, wenn wir die zweite Grundform des intellectuellen Lebens, die Reflexion selbst, nach der ihr von Cousin gestellten Aufgabe, bestimmter ins Auge fassen.

Alles, was Cousin über sie zu sagen hat, können wir unter drei Rubriken bringen:

1. Uebergang von der Spontaneität zur Reflexion;
2. eigenthümliches Geschäft der Reflexion;
3. Unterschied der Producte der Reflexion von den Producten der Spontaneität.

1) „Es ist eine Thatsache, dass die Vernunft, nachdem sie zuerst spontan und in Einheit mit den übrigen Vermögen sich entwickelt hat, eines Tags auf sich selbst zurückgeht und sich von allen andern, sie bisher begleitenden Thätigkeiten unterscheidet. In dieser Unterscheidung lernt sie sich selbst kennen, sie unterscheidet in dem complexen Gemälde der spontanen Action diejenigen Züge, welche ihr eigenthümlich sind, und bemerkt, dass Alles, was in demselben Wahres vorhanden ist, ihr angehört. Sie gewinnt auf diese Weise nach und nach Zutrauen in sich selbst, und statt sich von den andern Vermögen beherrschen und verdunkeln zu lassen, trennt sie sich immer mehr von denselben und unterwirft sie ihrer Control¹⁾.“

2) Hat sich die Vernunft in ihrem Unterschied von Allem andern, was nicht sie selbst ist, erfasst, so ist ihr weiteres Geschäft, sich in ihre eigene Natur zu vertiefen; sie fragt nach ihren Gesetzen und der rechtmässigen Anwendung derselben; ein Process, der ganz auf der Basis des ursprünglich Gegebenen vor sich geht. Die Reflexion schafft nichts und sie kann nichts schaffen; Alles präexistirt für sie im unmittelbaren Bewusstsein, selbst ihre eigenen Gesetze. Ihr einziges Geschäft ist, das Dunkle zu beleuchten, das Eingehüllte zu enthüllen. Sie ist für das Bewusstsein, was das Mikroskop und Telescop

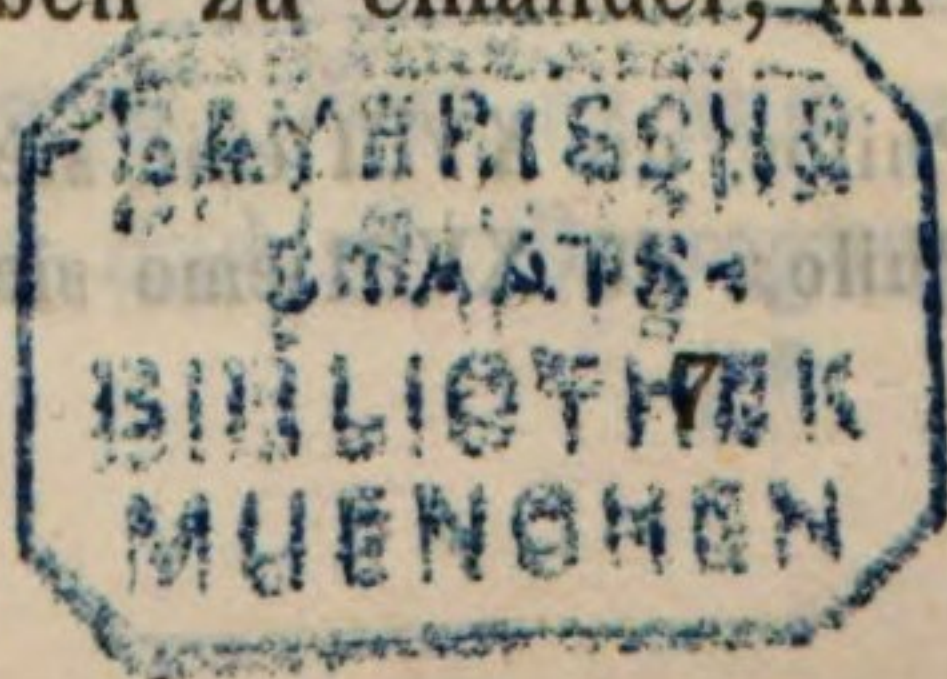
1) Philos. du XVIII ième siècle. T. I. p. 45.

für das Auge sind. Beide Instrumente verändern die Objecte nicht und bringen keine Objecte hervor, aber indem sie dieselben nach allen Seiten untersuchen, verdeutlichen sie dieselben, entdecken ihre Charactere und Gesetze ¹⁾.

Aus dem Object der Reflexion einerseits und ihrer Aufgabe andererseits ergibt sich sofort die bestimmtere Art und Weise ihrer Operation. Ihr Object ist die verworrene Totalität der Bewusstseinsthatsachen, an deren Stelle sie eine dem Umfang nach gleiche, aber durchsichtige Totalität zu setzen hat. Die Dunkelheit der ersteren hat ihren Grund in der Confusion, die Confusion in der Gleichzeitigkeit aller Theile. Um daher Licht und Klarheit in sie zu bringen, muss das Complexe zerlegt, muss der Gleichzeitigkeit die Succession substituirt werden. Zerlegen heisst analysiren, Hauptgeschäft der Reflexion ist also die Analyse; und da man analysirt, um besser zu sehen, um gut beobachten zu können, so löst sich die Analyse in die Beobachtung auf. Die psychologische Beobachtung ist nun eine höchst schwierige Sache; die Phänomene sind äusserst flüchtig, die Ideen verschwinden oft so schnell unter dem Auge des Beobachters, dass sie sich nicht vollständig beobachten lassen. Man hat deswegen auch noch zu experimentiren. Die Reflexion ist eine volontaire, freie Macht, und es kommt ihr deswegen zu, die so schnell verschwindenden Phänomene des Bewusstseins zu reproduciren. Manchmal kann sie dies; in der Regel beschränkt sich indessen diese Reproductionsgabe nur auf gewisse Phänomene. In diesem Falle ist ihre Aufgabe, die Umstände, von welchen das Phänomen begleitet war, wieder aufzusuchen und sich wieder in dieselben zu versetzen. Ist es in einem bestimmten Verhältnisse beobachtet, so hat sie es zu variiren und unter einer neuen Phase aufzufassen, bis sie endlich, von Beobachtung zu Beobachtung, von Erfahrung zu Erfahrung fortschreitend an dem Puncte angelangt ist, wo sie das fragliche Phänomen nach allen seinen Seiten erkannt hat.

Sind auf diese Weise alle einzelne Elemente erkannt, so sind sofort die Beziehungen derselben zu einander, ihr Zusam-

1) ibid. T. I. p. 88 f. T. II. p. 100.



menhang, aufzusuchen, damit die ursprüngliche Totalität reconstruirt werde. Diese Recomposition der getrennten Elemente zur Einheit ist die Synthese. Analyse und Synthese sind die zwei Hauptfunctionen der Reflexion; eine dritte giebt es nicht. Was den relativen Werth beider betrifft, so steht die Analyse über der Synthese. Eine Synthese ohne vorangehende Analyse gibt eine Wissenschaft ohne Boden, während eine exclusive Analyse doch eines Tages immer ihre Synthese finden wird. Vollkommen ist die Methode nur in der Vereinigung beider ¹⁾).

Was 3) den die Spontaneität und die Reflexion von einander unterscheidenden Character betrifft, so ist jene eine unmittelbare, instinctmässige Action, diese eine freiwillige. Die Inspiration ist nicht durch eine vorangehende Ueberlegung bedingt, in die Reflexion dagegen greift der Wille ein; denn Niemand reflectirt, der nicht reflectiren will. Da nun in den spontanen Anschauungen der Vernunft sich nichts Freiwilliges findet (folglich, wie Cousin später schliesst, auch nichts Persönliches) da die Wahrheiten, welche die Vernunft uns offenbart, nicht von uns kommen, so glaubt man bis auf einen gewissen Grad das Recht zu haben, sie auch Andern aufzudrängen, sofern wir uns selbst vor ihnen beugen, als von oben kommend. Da die Reflexion hingegen ein ganz persönlicher Act ist, so wäre es unbillig und absurd, einem Andern zuzumuthen, ihre Resultate zu adoptiren. Der Character der Inspiration schliesst also das Princip der Auctorität, derjenige der Reflexion das Princip der Unabhängigkeit in sich ²⁾).

Diese zwei Facta, fügt Cousin zum Schlusse noch hinzu, nämlich Spontaneität und Reflexion sind 1) reell und unbestreitbar, eines eben so sehr als das andere, 2) sie sind von einander verschieden und 3) folgen sie einander in der bezeichneten Ordnung.

Sucht man eine Analogie auf deutscher Seite, so muss jedem sogleich Schleiermacher's theologisches System einfallen. Reflexion und Spontaneität, Philosophie und Religion stehen nach Cousin zu einander in demselben Verhältniss, wie

1) Philos. du XVIII^{ième} siècle. T. I. p. 89—94.

2) Philos. du XVIII^{ième} siècle p. 96.

nach Schleiermacher Dogmatik und christliches Bewusstsein. Nach letzterem ist der ganze Inhalt der christlichen Lehre im christlichen Bewusstsein gegeben, die Dogmatik ist die Auffassung der christlich frommen Gemüthszustände in der Form der Rede dargestellt, eine reflectirende Analyse des christlichen Gottesbewusstseins. Für Cousin präexistirt die ganze Philosophie in den Thatsachen des unmittelbaren Bewusstseins, sie ist die Reflexion über dieselben, d. h. dieselben in der Form der philosophischen Sprache dargestellt. Wie bei Schleiermacher Rationalismus und Supranaturalismus in die Einheit des unmittelbaren Bewusstseins zurückgenommen und auf eine einseitige, d. h. eklektische Weise mit einander verbunden sind, so bei Cousin Empirismus und Idealismus, wie sich in der Folge ergeben wird.

Bei aller Uebereinstimmung ist indess die Differenz nicht zu übersehen; Schleiermacher, der Theologe, steht einer wahren Speculation viel näher als Cousin der Philosoph. Unmittelbares Bewusstsein und Reflexion werden nicht nur nicht gegen einander in der Cousinschen Weise von jenem abgesperrt, sondern die Bestimmtheiten des Bewusstseins stehen auch in einem immanenteren Verhältniss zum denkenden Subject. Wenn Cousin das Ich auf spontane Weise die ganze Welt in sich tragen lässt, so könnte man es für ein höchst inhaltsreiches Ich zu halten geneigt sein, für einen das ganze Universum sich confus vorstellenden, Leibnitz'schen Mikrokosmos; aber mit Unrecht. Der Inhalt des unmittelbaren Bewusstseins ist etwas *am* Ich oder in das Ich von aussen Gesetztes. Die Ichheit besteht, wie fernerhin näher gezeigt werden wird, in der gewollten Action; was nicht von der letztern abhängt, ist vom Ich unabhängig, ist von aussen her in das Ich gebracht, gleich viel auf welche Weise. Da nun das unmittelbare Bewusstsein wesentlich dies ist, nicht frei gewollter Act zu sein, so sind alle seine Bestimmtheiten etwas dem Ich an sich Fremdes. Es besteht im Subject ein völliger Dualismus. Auf der einen Seite finden sich die Phänomene, auf der andern das Ich selbst; zieht man jene ab, so bleibt diesem nichts übrig, als die inhaltslose Leere, der blosse conatus cognoscendi, ohne es zum wirklichen Erkennen zu bringen. Alles Leben und alle Bewegung ist ihm

genommen. Es erhellt hieraus, in welchem Sinne der unumschränkte Gebrauch der Vernunft, von dem oben gesprochen wurde, zu interpretiren ist. Ist die Vernunft nur ein Instrument, ein Telescop oder Mikroskop, so ist sie gerade das Gegentheil von Allem dem, was man Unabhängigkeit nennt.

Die Reflexion im Sinne Cousin's ist nicht sehr verschieden von dem formalen Princip der Activität, das wir unter dem Namen der Aufmerksamkeit schon oben bei Laromiguière angetroffen haben. Die Theorie Laromiguière's wird überhaupt von der Cousin'schen nahe berührt und in gewissem Sinne weiter ausgebildet. Aufmerksamkeit und Empfindung haben dort die gleiche Bedeutung und stehen zu einander in demselben Verhältnisse, wie hier Reflexion und Spontaneität. Empfindung und Spontaneität sind die Quelle der Erkenntniss, sie liefern den Inhalt; Aufmerksamkeit und Reflexion geben ihr die Form der Idee. In beiden Fällen basirt sich die Philosophie auf das unmittelbare, empirische Bewusstsein. Laromiguière liess indessen blos die Objecte der sinnlichen Erfahrung im unmittelbaren Bewusstsein gesetzt sein; daher konnte er durch seinen sogenannten „sentiment moral“ nicht erklären, was er erklären wollte, die Ideen des Sittlichen; es fehlte bei ihm überhaupt das Apriorische. Cousin erweitert diese enge Sphäre des „sentiment“ und lässt im unmittelbaren Bewusstsein nicht blos das Aposteriorische, sondern auch ein Apriorisches präexistiren. Damit entgeht er den Widersprüchen, die wir oben an der Lehre Laromiguière's bemerklich machen mussten ¹⁾, und begründet, bei aller Uebereinstimmung mit demselben, einen wesentlichen Fortschritt.

Mit seinen methodischen Grundsätzen steht übrigens Cousin im Allgemeinen noch ganz auf dem Boden des Empirismus. Wenn er auch sagt, dass er sich von der Methode des achtzehnten Jahrhunderts dadurch unterscheide, dass jene exclusiv sei, während die seinige alle Phänomene des Bewusstseins umfassen solle, wenn er auch als die beiden Grundregeln der Methode aufstellt, eben so wenig ein Element des Bewusstseins zu übergehen, als eines einzuschwärzen, das nicht in der Wirk-

1) Vergl. oben S. 43.

lichkeit vorhanden sei ¹⁾, so ist damit kein wesentlicher Unterschied von der Methode des Sensualismus ausgesprochen. Auch die Schule Condillac's will den ganzen Kreis des psychologischen Lebens umfassen; und wenn ihr dies nicht gelang, so war es entweder Kurzsichtigkeit in Anwendung der Methode oder eine nothwendige Folge der Beobachtungsmethode überhaupt. Durch seine Methode wäre Condillac eben so wenig als Laromiguière gehindert gewesen, noch andere constitutive Elemente des Geistes neben der Sensation anzuerkennen. Ist, wie Cousin gleich im Anfang bemerkte, eine Philosophie nicht nach diesem oder jenem Resultate, sondern nach dem in ihrer Methode ausgesprochenen Geiste zu beurtheilen, so ist der Geist seiner Philosophie ganz gewiss mit dem des früheren Empirismus identisch.

Ist es dem Ich wesentlich um Thatsachen zu thun, um durch dieselben seine Leere auszufüllen, so wird es überhaupt nichts verschmähen, was ihm hiezu behülflich sein kann; es wird sich nicht blos an die subjectiven Thatsachen des eigenen Bewusstseins halten, sondern auch die objectiv gegebenen als philosophisches Material verwenden. Collard und Reid benutzten als Kriterium der Wahrheit den Gemeinsinn, den allgemeinen Glauben der Welt, die Geschichte, die Poesie u. s. w. Gleiches finden wir auch bei Cousin. Der sens commun wird von ihm höher taxirt, als das philosophische Talent ²⁾. Die Philosophie kann nach ihm nur dann ihre wahre Bestimmung erreichen, wenn sie das im allgemeinen Glauben Enthaltene sammelt und davon eine genügende Erklärung giebt, d. h. eine Erklärung, die mit dem sens commun nicht in Widerstreit kommt ³⁾.

Dem Gemeinsinn gehen die Thatsachen der Geschichte der Philosophie als Bereicherungsmittel des Ich zur Seite. Cousin

1) Vorrede der Fragmente von 1833, bei Beckers p. 9.

2) Nous avouons que nous préférons le sens commun au génie, et l'esprit de tout le monde à celui d'un homme quel qu'il soit. Vorrede zu dem Cours über Kant. T. I. p. 3.

3) L'honneur de la vraie philosophie serait de recueillir cette croyance universelle et d'en donner une explication légitime. Nouv. Fragm. phil. 1828. Xénophane.

setzt seinen Hauptruhm darein, nicht exclusiv zu sein; er will keine bestimmte Philosophie, kein bestimmtes System, sondern sich auf der grossen Heerstrasse halten, auf der die ganze Menschheit wandelt. Jeder Seitenpfad führt an einen Abgrund, d. h. jedes bestimmte, aus einem Princip consequent entwickelte System ist eine Verirrung ¹⁾. Doch ist er gegen die Systeme noch sehr liberal; er ist überzeugt, dass sich in jedem etwas Wahres findet und will deswegen auch jedem Gerechtigkeit widerfahren lassen, indem er, was sich in ihnen Wahres, Gutes und Schönes zeigt, adoptirt. Durch Combination der auf diese Weise gewonnenen Elemente hofft er zu einer Philosophie zu gelangen, die mit völliger Unpartheilichkeit über allen Systemen stehe, die nicht mehr diese oder jene Philosophie, sondern *die Philosophie an sich* sei. Das Wesen der Philosophie des 19ten Jahrhunderts, meint er, könne nur der Eclecticismus sein ²⁾.

Hiemit sagt Cousin noch nichts, was ihn über das hinausführte, was man gewöhnlich unter Eclecticismus versteht, über eine unkritische, nach dem besondern Geschmack und Bedürfniss des Subjects gemachte Zusammenstellung historisch gegebener philosophischer Ansichten. Wenn von einer Philosophie gesprochen wird „supérieure à tous les systèmes qui les gouverne tous en dominant tous“, so kann diese immer noch

1) Nous faisons profession de n'avoir aucune opinion particulière en philosophie, et notre prétention est de nous tenir fermement dans la grande route où marche l'humanité toute entière, bien convaincu que tous les sentiers détournés où se laisse entraîner le génie lui-même n'aboutissent qu'à des précipices; l'originalité de notre philosophie consiste précisément à ne rechercher aucune originalité. Vorrede zu dem Cours über Kant. T. I.

2) In der Einleitung zu seiner Uebersetzung von Tennemann's Handbuch der Geschichte der Philosophie bemerkt er: der einzig mögliche Weg für die gegenwärtige Philosophie ist dégager ce qu'il y a de vrai dans chacun des systèmes et en composer une philosophie supérieure à tous les systèmes, qui les gouverne tous en dominant tous, qui ne soit plus telle ou telle philosophie, mais la philosophie elle-même, dans son essence et dans son unité. — Cette prétention de ne repousser aucun système et de n'en accepter aucun en entier, de négliger ceci, de prendre cela, de choisir dans tous ce qui paraît vrai et bon et par conséquent durable, d'un seul mot c'est l'éclectisme.

ein principloses Aggregat verschiedener Philosopheme sein, das nur in sofern über den Systemen steht, als es reicher und weniger exclusiv ist als jene; auch dies, dass alle geschichtlich vorliegenden Elemente als Copien auf ihr Original, die menschliche Natur, zu beziehen seien ¹⁾, überschreitet noch nicht den Boden des Synkretismus. Die menschliche Natur ist allerdings die Einheit verschiedener Vermögen, deren jedem, wenn man will, eine besondere philosophische Richtung entsprechend gedacht werden kann. Die Frage wäre aber die: welches ist das dieselben zur Einheit verknüpfende Princip und welches sind die untergeordneten Momente. Es klingt ganz im Geiste des ächten Eclecticismus, d. h. des Eclecticismus, dem es an allem Princip fehlt, wenn gesagt wird: was ich bekenne, was ich lehre, ist nicht diese oder jene Philosophie, sondern die Philosophie an sich (*en elle-même*), der philosophische Geist, der über allen Systemen steht, d. h. die unbegrenzte Liebe der Wahrheit ²⁾.

„Unbegrenzte Liebe der Wahrheit.“ Damit ist gar nichts gesagt, das kann etwas sehr Subjectives sein. Was ist Wahrheit? wo liegt die Wahrheit? in uns oder ausser uns? woran lässt sie sich erkennen? welches ist ihr höchstes Princip? philosophie *en elle-même*, das gleicht vollkommen dem bekannten Einfall des Scholasticus, welcher keine Aepfel, keine Birnen u. s. w., sondern auch einmal Obst zu essen begehrte. Wollte Cousin mit seiner Philosophie an sich wirklich Ernst machen, so würde er Gefahr laufen, mit einem bestimmten Systeme auch alle Realität zu verlieren und in ein leeres, farbenloses Nichts zurückzusinken, dem es an bestimmten Characteren fehlt, in dem alle Kühe schwarz sind.

Nimmt man dazu noch, dass die Abhängigkeit Cousin's

1) Le caractère de la philosophie du 18ième siècle, nous le répétons avec une conviction de jour en jour croissante, doit être de n'épouser aucun système, de savoir les comprendre tous, d'y discerner la part de vérité qui les a fait naître et qui les soutient, et de rapporter sans cesse ses regards de ces copies brillantes mais imparfaites sur leur immortel exemplaire si ample à la fois et si harmonieux, à savoir la nature humaine. Vorrede zu dem Cours über Kant. T. I.

2) Philos. du XVIIIième siècle. T. II. p. 558.

von der Geschichte so weit geht, dass er den Rath giebt, an der Realität eines durch die psychologische Analyse gegebenen Factums zu zweifeln, wenn dasselbe sich nicht durch die Geschichte von zwei, drei und vier Jahrtausenden bestätigt finde; andererseits die psychologische Analyse von neuem anzufangen, wenn wir in der Geschichte einem Elemente begegnen, das uns die erstere noch nicht dargeboten habe ¹⁾, — nimmt man dies noch dazu, so möchte man zweifeln, ob es nicht zu viel Ehre sei, wenn Leroux auf die Cousin'sche Philosophie die Definition von Eclecticismus anwendet, welche das Dictionnaire de l'Académie giebt: on appelle éclectiques les philosophes qui, sans adopter de système, choisissent les opinions les plus vraisemblables ²⁾. Wenn die Geschichte die Hauptauctorität sein soll, so geht die Auctorität des Subjects völlig zu Grunde, von einer Wahl kann nicht mehr die Rede sein. Soll aus allen Systemen das Wahre entnommen werden, so ist nicht mehr einzusehen, auf welche Weise dies geschehen könne. Um Wahres und Falsches zu unterscheiden, müsste man ein Kriterium der Wahrheit haben, welches in der Cousin'schen Philosophie nur durch die psychologische Analyse gegeben sein könnte. Wenn aber die letztere ohne das Zeugniß der Geschichte ungültig ist, so ist ein Kriterium der Wahrheit, also ein Eclecticismus, wie ihn Cousin will, eine reine Unmöglichkeit. Princip der Wahrheit könnte zuletzt nur die historische Auctorität selbst sein; ein Satz wäre um so wahrer und annehmbarer, je mehr er historische Zeugnisse für sich aufzuweisen hätte.

Cousin erkennt diese Consequenzen nicht an. Der Vorwurf des Syncretismus wird von ihm auf's Bestimmteste zurückgewiesen. Um das Wahre und Falsche an den Systemen zu unterscheiden, bemerkt er anderswo ³⁾, muss ein System vorausgesetzt werden; um die zerstreuten Wahrheiten zu sammeln, muss man selbst schon im Besitze der Wahrheit eines Systems sein, das zum Ausgangspuncte dient. — Cousin will

1) Introduction à l'hist. de la philos. leçon II. p. 8.

2) Leroux, réfutation de l'eclectisme.

3) Vorrede von 1833. p. 57 ff. (v. Beckers.)

also hier keine Philosophie an sich, sondern ein System, in welchem diejenigen historisch gegebenen Philosopheme untergebracht werden sollen, die sich mit demselben vertragen. Die Sache nimmt zwar hiemit eine genüendere Wendung; aber es wird gesagt werden müssen, dass Cousin selbst nicht weiss, wie er mit der Philosophie daran ist; dass er eben dadurch noch mehr zum Eklektiker wird, indem er einen Galimatias von Sätzen aufhäuft, die Alles bezeugen, nur kein klares Bewusstsein über das Wesen der Philosophie. Setzt die in der Geschichte zu haltende Auswahl ein System voraus, so kann jene nicht die ihr vorhin zugeschriebene Auctorität haben, und habe ich ein bestimmtes System, so ist meine Philosophie nicht die Philosophie an sich.

Das Princip dieses vorauszusetzenden Systems nun soll ein über dem Sensualismus und Idealismus stehendes, beide vermittelndes sein. Alle möglichen Systeme der Philosophie werden von Cousin auf vier Grundformen zurückgeführt, auf Sensualismus, Idealismus, Scepticismus und Mysticismus. Durch eine im Ganzen gelungene Kritik wird das Mangelhafte jedes einzelnen Systems aufgezeigt. Gegen den Sensualismus werden dieselben Einwendungen erhoben, mit welchen sich Biran und Collard über ihn hinausgearbeitet haben; er lässt mehrfache Elemente des Bewusstseins unerklärt. Dem Idealismus wird vorgeworfen, dass er sich zu ausschliesslich an die Seite des Subjects halte und die Beziehungen, welche die rationellen Phänomene mit den sinnlichen verknüpfen, ungenügend erkläre. Wie es der Sensualismus nicht zur Einheit bringt, so kommt der Idealismus nicht aus der Einheit heraus, seine letzte Consequenz ist die Läugnung der Materie. Gegen beide Systeme in ihrer Einseitigkeit wendet sich der Scepticismus; aber er schliesst selbst den Widerspruch in sich, dass er dogmatisch ist. Die Vernunft kann weder bei dem Scepticismus stehen bleiben, noch zum Idealismus oder Sensualismus zurückkehren; in dieser Verlegenheit wirft sie sich in den Mysticismus, der indess eben so wenig in die Länge genügen kann; denn er ist die Suspension alles geregelten Denkens, der ausgelassenste Subjectivismus. Keines dieser vier Systeme kann man also in seiner exclusiven Stellung adoptiren; eben so aber auch keines

völlig verwerfen; sie sind gewesen, also hatten sie auch einen Grund ihres Seins. Sie müssen eine wahre Seite haben, denn absoluter Irrthum ist für den menschlichen Geist etwas Unmögliches. Die Aufgabe der Philosophie ist daher, nichts zu verwerfen, sondern Alles zu begreifen, um Alles anzuwenden ¹⁾. — Da unter den genannten vier Systemen Cousin hauptsächlich es nur mit Sensualismus und Idealismus zu thun hat, als den zwei Grundformen aller Philosophie, so geht die Aufgabe, die er sich stellt, dahin, die exclusiven Seiten beider aufzugeben, die Wahrheiten, die sie enthalten, zu adoptiren und in einem umfassenderen Gesichtspuncte zu vermögen, der im Stande ist, die scheinbaren Gegensätze als Momente in sich zu befassen und ihnen ihre wahre Stellung und Bedeutung anzuweisen ²⁾.

Dürften wir diesen vorläufigen Versicherungen Cousin's Glauben schenken, so wäre sein System allerdings kein gewöhnlicher Eclecticismus, sondern eine Art Identitäts-System. Der Gegensatz von Sensualismus und Idealismus ist in letzter Beziehung ein Gegensatz von Object und Subject. Beide sollen negirt, aber zugleich auf ihre höhere Potenz erhoben, unter eine Einheit subsummirt werden, deren nothwendige Momente sie sind. Die Wahrheit soll nicht mehr nach der historischen Auctorität bestimmt, sondern die historischen Systeme als nothwendige Phasen in der Entwicklung des geistigen Lebens begriffen werden, die, eben weil sie nothwendig waren, Wahres und Dauerndes enthalten müssen. Vertheidiger der Cousin'schen Philosophie machen selbst auf die analoge Tendenz der modernen deutschen Philosophie aufmerksam. Nicolas z. B. citirt als Auctorität J. H. Fichte, aus dessen Schrift „über Gegensatz, Ziel und Wendepunct heutiger Philosophie“ ungefähr Folgendes entnommen wird: die höchste mögliche Form der Philosophie ist diejenige, welche alle verschiedenen

1) Philos. du XVIIIème siècle T. I. p. 133 ff. u. p. 476.

2) Der einzig mögliche Ausweg ist: la conciliation de toutes ces vérités dans un point de vue plus compréhensif que l'un et l'autre système, capable de les contenir, de les expliquer et de les achever tous les deux. Introd. à l'hist. de la phil. Leçon 13. p. 12.

Seiten umfasst, die sich bis jetzt entwickelt haben. In den Producten der Natur erfüllt uns jene Mannigfaltigkeit in der Einheit, jene Verschiedenheit der Formen eines gemeinsamen Typus mit Bewunderung. Aehnlich verhält es sich in der Sphäre des Geistes. In der Speculation, wie in der Kunst kann sich die Mannigfaltigkeit der Producte bis zu den disparatesten Formen erstrecken, ohne dass sie aufhörten, auch in den neuen Formen das Bild der ewigen Wahrheit auszudrücken. Was sich Positives und Wahres in ihnen findet, ist nur durch Isolirung falsch geworden, konnte aber auch in dieser Gestalt seine natürliche Ueberzeugungskraft nicht verlieren. So sind denn die isolirten und particulären Ansichten vor Allem ihrer schroffen Form zu entkleiden, damit sie in einem umfassenderen Rahmen eingetragen werden können ¹⁾.

Diese Definition von Eclecticismus ist recht schön und plausibel, die Frage ist nur die, in wie weit Cousin die angestrebte Vermittlung von Sensualismus und Idealismus erreicht habe? Dass ihm dieselbe nichts weniger als gelungen sein werde, lässt sich schon im Voraus mit Bestimmtheit erwarten. Seine Methode, die er nie aufgegeben hat, die er heute noch mit aller Hartnäckigkeit festhält, ist die des beobachtenden Verstandes, bewegt sich also durchaus im Gegensatz; wie soll auf dem Grund des Dualismus eine wahrhafte Vereinigung der Gegensätze zu Stande kommen? Er ist durch seine Methode Empiriker; wie kann der Empirismus dem Idealismus Gerechtigkeit widerfahren lassen, wie denselben als ein Moment in sich aufnehmen? Der letztere muss nothwendig zu kurz kommen. Davon gar nicht zu reden, dass eine Vereinigung zweier Gegensätze in einer höhern Einheit eine vorangehende vollständige Entwicklung beider voraussetzt. Eine solche findet sich in der französischen Philosophie nicht. Tracy gelangt zu einer Art Idealismus, aber er hat kein idealistisches Princip; Biran's Princip ist idealistisch, aber er fällt in Empirismus zurück. Das Einzige, was eine vollständige Entwicklung durchgemacht hat, ist der Sensualismus; aber er ist nur Eine Seite des Gegensatzes zum Idealismus; der vollständige Gegensatz ist der Em-

1) Bei Nicolas, l'Eclectisme p. 36 f.

pirismus. Es fehlt also in der Entwicklung des letztern noch die Beobachtung des eigenen Verstandes, und diese Seite zu ergänzen, war, wie wir oben gesehen haben, die von der Geschichte der Philosophie an Cousin gestellte Aufgabe. Dies hat er selbst auch begriffen, indem er sich an Collard anschliesst und sich mit seiner Philosophie auf der grossen Heerstrasse halten will. Das zwischen Sensualismus und Idealismus Vermittelnde ist auf diesem Standpunct der *sens commun*, der gesunde Menschenverstand. Er lässt beiden Systemen insofern Gerechtigkeit widerfahren, als er da und dort Etwas findet, was ihm zusagt. Dies Verfahren ist aber weit von einer wirklichen Vermittlung entfernt; der gesunde Menschenverstand ist wesentlich empirischer Natur, seine Philosophie also Empirismus; der Idealismus geht zu Grunde. Hätte Cousin diesen Standpunct consequent festgehalten, so wäre er ebenso wenig Eclectiker geworden, als Reid. Wir haben aber schon gesehen, wie er sich von dem Gemeinsinn entfernt, er will den Verstand sogar kritisiren; was wirklich ist, ist für ihn auch vernünftig, die Religion ist an sich mit der Philosophie identisch u. dgl. Wenn in den allgemeinen Bestimmungen, welche den Geist seines Systems ausdrücken sollen, schon so Verschiedenartiges durcheinander geworfen wird, so kann das System selbst in seinen besonderen Theilen auch nur ein zusammenhangloser, unkritischer Eclecticismus sein.

In wie weit dies zutreffe, in welcher Weise sich die Philosophie Cousin's zum Eclecticismus entwickelt habe, wird sich zeigen, wenn wir dieselbe von jetzt an in den oben angedeuteten drei Stadien besonders verfolgen.

Erste Periode

der

Cousin'schen Philosophie.

Wir haben dieselbe als diejenige bestimmt, in welcher Cousin noch auf dem beschränkten Standpuncte Collard's und der Schotten steht. Er hat zwar von den Vorlesungen, die er in den Jahren 1815 — 1818 hielt, selbst gesagt, dass er sie der Vergessenheit übergebe, da sie zu weit hinter dem Standpuncte zurückliegen, zu welchem er in der Folge gelangt sei ¹⁾. Dessen ungeachtet müssen wir von ihnen Notiz nehmen, da uns obliegt, seinen Eclecticismus in seiner allmählichen Entstehung zu schildern.

Cousin, 1815 zum Lehrer der Philosophie an die Stelle Collard's berufen, theilte mit diesem die blinde Bewunderung für Reid, für „diejenige Schule, welche frei von dem Joche jedes Systems, keine andere Gesetze anerkennt, als die des Gemeinnsinns und der Erfahrung“ ²⁾. Wie Collard und Reid, beschäftigt auch er sich vor Allem mit der Wahrnehmung und den repräsentativen Ideen. Die sinnliche Erkenntniss muss unmittelbar sein; wäre sie durch Abbilder vermittelt, so müssten diese materiell oder inmateriell sein; im ersten Falle könn-

1) Mes leçons de 1815 — 1818 sont des études que j'ai faites par-devant de public . . . je les condamne moi-même à l'oubli; elles sont trop en arrière du point où nous sommes tous parvenus. Vorrede der Fragmente von 1826. p. 49.

2) Discours prononcé à l'ouverture du cours de 1815. p. 18.

ten sie nicht das Kalte, Warme, Trockene, Feuchte u. s. w., im andern nicht die Materie und ihre Qualitäten repräsentiren ¹⁾).

Ebenso sucht er die Apriorität der Ideen von Zeit, Raum, Ursache und Substanz geltend zu machen. Diese Ideen, wird Collard nachgesprochen, widerstehen aller Analyse, sie sind nur zu erklären aus der natürlichen Energie des menschlichen Geistes. Wir schöpfen sie uns — auf welche Weise? wird nicht gesagt — und wenden sie sodann auf dem Wege der Induction auf die äussern Objecte an ²⁾).

Die erste Vorlesung Cousin's von 1815 — 1816 ist geschichtlich dogmatisch, die neuere Philosophie von Locke bis Kant umfassend. Thema sind die Existenz, Identität und Substantialität des Ich. Es werden die verschiedenen Ansichten der Philosophen hierüber entwickelt und kritisirt. Die Frage nach der Existenz und Identität des Ich, sagt Cousin, sei die erste Frage der Philosophie, der Grund der ganzen Metaphysik ³⁾; warum? wird nicht näher bestimmt. Mag er hiebei mit klarem Bewusstsein zu Werke gegangen sein, mag ihn ein glücklicher Instinct auf dieses Thema geführt haben, jene Frage muss dem „Geist seines Systems“ zufolge allerdings die erste sein.

Die Basis aller Philosophie ist nach Cousin, wie wir wissen, die Psychologie, diese aber soll in der Beobachtung der Phänomene des Bewusstseins bestehen. Es wird also ein Unterschied von Subject und Qualität, Substanz und Accidens im Ich vorausgesetzt, eine Voraussetzung, welche Dreierlei in sich schliesst:

- 1) dass ein von den Phänomenen verschiedenes Subject reell existire; denn wenn dies nicht, so existirte auch nicht sein Correlat, die Phänomene;
- 2) sollen die Thatsachen des Bewusstseins Phänomene des Ich sein, so muss dieses zu jenen allen das Subject, es muss ein in der Mannigfaltigkeit der Phänomene mit sich identisches sein;

1) Discours prononcé etc. p. 16. Vgl. oben bei R. Collard p. 76.

2) ibid. p. 24. par une induction étonnante mais incontestable . . . sans l'intervention du raisonnement. Vgl. oben S. 79.

3) Cours von 1815 — 1816. p. 31, 197.

3) fragt es sich: ist das, was als Phänomen vorausgesetzt wird, wirklich ein Phänomen? Um Phänomen und Substanz nicht mit einander zu verwechseln, um substantielle Bestimmungen nicht für Accidenzien auszugeben, muss das substantielle Wesen des Ich selbst bekannt sein.

Eine Psychologie also, welche Phänomenologie sein will, hat vor allen Dingen drei Probleme zu lösen, 1) die Existenz des Ich, 2) die Identität des Ich, 3) das substantielle Wesen des Ich.

Wie beantwortet nun Cousin diese drei Fragen? Das Ich ist uns nicht unmittelbar durch das Bewusstsein gegeben, denn dieses hat zum Object immer nur die Modificationen des Ich ¹⁾. Sobald es uns aber die Existenz eines Phänomens offenbart, bezieht es dasselbe unmittelbar auf ein reelles Subject, vermöge des Gesetzes der Substanz. Die Realität des Ich ist ein nothwendiger Glaube, zu dem uns jenes Gesetz nöthigt, ohne dass wir uns indessen des letztern in seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit bewusst wären. Jene Beziehung der Phänomene auf ein reales Subject soll nicht ein logisches Schlussverfahren sein, man würde sonst einen Cirkel machen. „Nichts ist heute leichter als von der Qualität auf die Substanz zu schliessen. Die Frage aber ist eben die, ob das, was das Bewusstsein bemerkt, eine Qualität ist; man würde so voraussetzen, was noch in Frage steht“ ²⁾.

Die letztere Bemerkung ist sehr richtig; wer das Gesetz der Substanz anwendet, setzt die Existenz von Substanz und Accidens voraus. Schade ist nur, dass Cousin selbst in diesen Cirkel verfällt. Das Bewusstsein, sagt er, hat zum Object nicht das Ich selbst, sondern seine Modificationen, d. h. seine Phänomene. Er setzt also voraus, dies oder jenes sei eine Qualität. Mag von dem Phänomen auf die Substanz instinctmässig oder logisch geschlossen werden, dies ändert an der Sache nicht das Geringste. Geschieht es instinctmässig, so ist

1) Nous avons beau nous examiner, jamais notre conscience n'aborde le moi; elle tombe toujours sur des modifications. Cours von 1815 — 1816. p. 154.

1) ibid. p. 163. 256.

erstens das Urtheil immerhin durch das Gesetz der Substanz bestimmt ¹⁾; zweitens aber, wenn das Ich sich dieses Gesetzes nicht in seiner logischen Form bewusst ist, so hat es von einer Modification eben so wenig ein klares Bewusstsein als von der Substanz; das Bewusstsein wäre vielmehr nur ein allgemeiner vager Glaube. Endlich hätte das Ich auch das Bewusstsein von einer Modification, aber nur implicite, so müsse der Uebergang zum Begriff der Substanz explicite, d. h. logisch ebenso legitim, ja noch legitimer sein. Dies wird von Cousin selbst auch wieder zugestanden, wenn er sagt: Wer auf das Ich nur mittelst des Bewusstseins komme, könne ihm nicht die Realität vindiciren, auf welche allein das Gesetz der Substanz führe ²⁾.

Die Identität des Ich wird durch das Gedächtniss vermittelt. Sobald das Bewusstsein eine zweite Modification des Ich erblickt, bezieht es sie wieder auf ein Subject; und noch mehr, es ist zugleich gewiss, dass das Subject der zweiten auch Subject der ersten Modification war. Daraus bildet sich das Urtheil: ich daure, ich bin ein identisches Ich. Das gleiche Urtheil wiederholt sich bei allen folgenden Phänomenen ³⁾.

Welches ist nun drittens das substantielle Wesen des Ich? „Je ne le sais pas“ antwortet Cousin. Ich kenne nur seine Qualitäten, die Phänomene, welche es producirt. Das Ich ist für uns ein unbekanntes Subject, von welchem wir keine klare, aber eine unwiderstehliche Erkenntniss haben. Wenn man die Erkenntniss des Ich, meint er, mit dem Glauben an das Ich verwechsle, so sei die ganze Metaphysik über den Haufen geworfen; man müsse die Substanzen beibehalten, aber sie in ihrer Finsterniss und Verborgenheit unangetastet ruhen lassen, und, fügt er bei, ich predige nicht den Mysticismus, sondern setze den wahren Stand der Sache auseinander. Connais-je moi? Non. Y crois-je? Oui. C'est un fait, je le note ⁴⁾.

1) *ibid.* p. p. 261.

2) *ibid.* p. 195. Tous ceux qui auront obtenu le moi avec la conscience, l'auront obtenu illégitimement; ceux-là seuls qui reconnaissent la loi des substances possèdent légitimement l'être, la réalité.

3) *ibid.* p. 165.

4) *ibid.* p. 166.

Das Ich ist also ein „ich weiss nicht was“. Ich weiss nicht, was es ist, aber es ist, und ich kenne alle seine Qualitäten. Wie verhält sich dann aber das Bewusstsein zum Ich? ist auch es ein blosses Phänomen? Merian bemerkte gegen Hume: es müsse ein substantielles Ich geben, denn ein Phänomen könne weder sich selbst, noch ein anderes Phänomen wahrnehmen; dieses Wahrnehmende sei das Ich als Bewusstsein. Diese Einwendung hält Cousin für so stark, dass er glaubt, man könne ihr nicht widerstehen ¹⁾. Hiernach scheint er also das Bewusstsein zu einer substantiellen Bestimmung des Ich machen zu wollen, und man sollte hieran kaum zweifeln, wenn er noch ausdrücklich erklärt: „das Bewusstsein ist nicht ein von dem Ich unabhängiges Vermögen, sondern das Ich selbst“. Doch nein! auf der nämlichen Seite heisst es wieder: „das Bewusstsein ist nicht das Ich, sondern dessen allgemeinstes Phänomen“. Das Bewusstsein ist nur eine Form, in der das Ich existirt, und die mit ihm selbst nicht verwechselt werden darf. „Die Wahrnehmung des Bewusstseins ist rein phänomenal“ ²⁾.

Das Cousin'sche Ich ist ein unbekanntes X, ein Ding an sich; es ist an sich nicht Denken, nicht Bewusstsein, nicht Activität, sondern reines, qualitätsloses Sein.

Den gleichen transcendenten Gesichtspunct hält Cousin bei den Begriffen von Ursache, Zeit und Raum fest. Diese nothwendigen Ideen, an welche wir glauben, malgré nous, sind nicht abgeleitet, nicht allgemein, d. h. blos abstracte Begriffe, ohne Realität; sie sind universelle, d. h. allgemeine und objectiv-reale Begriffe. Aber was Zeit, Raum und Ursache an sich sind, weiss ich eben so wenig, als was die Substanz ist. Cousin will nicht „darauf Anspruch machen, diese Begriffe zu erklären; sie sind undurchdringliche Geheimnisse, vor welchen

1) *ibid.* p. 149.

2) Qu'est-ce que la conscience? ce n'est pas une faculté indépendante du moi, c'est le moi lui-même *ibid.* p. 258. — La conscience n'est pas le moi, c'en est le phénomène le plus générale. p. 258. — La perception de la conscience est purement phénoménale. p. 261.

der menschliche Geist sich erniedrigen und seine Unwissenheit bekennen muss“ ¹⁾).

Um den ursprünglichen Standpunct Cousin's zu characterisiren, ist derselbe noch von einer andern Seite aufzufassen. Wir haben unter den allgemeinen Bestimmungen seiner Philosophie gesehen, dass er von einem Zweifel an der Erkenntniss ausgeht; das Instrument der Erkenntniss soll zuerst geprüft werden. Wenn er nun die Identität des Ich durch das Gedächtniss vermittelt sein lässt, so würde sich zunächst fragen: ist das Gedächtniss infallibel? Cousin macht sich diese Einwendung selbst. „Wenn man diese Frage macht, entgegnet er jedoch, so könnte man umgekehrt fragen: Warum die Auctorität des Gedächtnisses in Zweifel ziehen, während man die des Bewusstseins und der übrigen Vermögen unangetastet lässt? Das Gedächtniss ist ein Vermögen, wie die andern und also ebenso glaubwürdig. Jeder, der durch die Metaphysik nicht verdorben ist, muss an die Auctorität desselben glauben; unsere Vermögen sind allerdings dem Irrthum unterworfen; daraus folgt aber nicht, dass sie in ihrem natürlichen Zustande trügerisch sind“ ²⁾).

Ebenso untrüglich sind nach ihm die vier universellen Ideen. Wollte man sie für bloß illusorische, subjective Ideen ausgeben, so würde dadurch ein Gesetz unsrer Natur negirt. Wer den Begriff der unendlichen Dauer aufhebt, hebt auch das Gesetz auf, das uns zum Glauben an unsre persönliche Identität nöthigt; er muss folglich die Auctorität des Gedächtnisses beanstanden. Mit ihr aber ist auch die Auctorität des Raisonnements, überhaupt aller Vermögen zusammen vernichtet.

1) Ce sont-là des mystères impénétrables devant lesquels l'esprit humain doit s'humilier et confesser son ignorance cf. den schon genannten Discours p. 35. Cours von 1815—1816 p. 286.

2) Il est évident pour ceux dont l'esprit n'a pas été **dépravé** par la métaphysique qu'il faut croire à l'autorité de la mémoire — il n'y a pas de déception essentielle dans l'état actuel de nos facultés, elles ont une autorité irrécusable. — Man glaubt fast Tertullian zu hören mit seinem testimonium animae, quae licet **pravis** institutionibus circumscripta tandem resipiscit ut ex crapula.

Mit einem Worte, wir müssen an uns selbst zweifeln, sobald wir nur an einem einzigen Theile zweifeln¹⁾.

Cousin steht also hier noch auf dem rein dogmatischen Standpuncte Collard's. Die Erkenntniss bedarf keiner Kritik. Der Grund hiefür ist indessen weniger ein philosophischer, nicht die Unmöglichkeit, ohne Inconsequenz Sceptiker zu sein, sondern weil es dem Reid'schen sens commun zuwider wäre, an der Zulänglichkeit unsrer Erkenntnissvermögen zu zweifeln. Cousin macht sich mit dem Scepticismus leichtes Spiel. Es wäre allerdings inconsequent, die Auctorität des Gedächtnisses anzugreifen und nicht zu gleicher Zeit die der übrigen Vermögen. Wie würde er aber geantwortet haben, wenn ihm Jemand entgegnet hätte, dass er den Scepticismus auf alle Vermögen ausdehne? Etwa damit, dass, wer den Begriff der Zeit als einen objectiv gültigen läugne, auch die Identität des Ich aufhebe. — Dieser behauptete innere Zusammenhang von unendlicher Dauer und Identität des Ich ist nirgends nachgewiesen; und gesetzt auch, der Begriff der ersteren sei in dem der individuellen Dauer unmittelbar enthalten, so könnte ja immerhin auch noch die letztere, die Identität des Ich, bezweifelt werden — der Scepticismus ist also nicht im geringsten widerlegt. Alles läuft zuletzt auf den gesunden Menschenverstand hinaus. Wer nicht durch die Metaphysik verdorben ist, d. h. der unphilosophische, gemeine Hausverstand glaubt an die natürliche Untrüglichkeit unsrer Erkenntnissvermögen.

Cousin ist in dieser Periode noch ziemlich weit von der „Philosophie an sich“ entfernt. Das Subject ist zwar seiner Natur nach dem Irrthum nicht unterworfen, auf der andern Seite aber ist es der absoluten Erkenntniss unfähig. Substanz, Ursache, Raum und Zeit an sich sind unbegreifliche Mysterien, die wahre Realität bleibt ein Jenseits. Wenn Cousin glaubt, dass mit der Verwechslung des „Dass“ mit dem „Was“ alle Metaphysik über den Haufen geworfen werde, so ist er es vielmehr, der hier alle Metaphysik, alle Philosophie sich unmöglich macht. Wenn das denkende Ich sich nicht täuschen kann, so täuscht es sich nicht, wenn es zwischen Wesen und

1) Cours de 1815 — 1816 p. 285.

Erscheinung eine unübersteigliche Kluft setzt. Damit behauptet es dann aber ausdrücklich, dass eine Erkenntniss des Realen, d. h. die Philosophie, dass vor allen Dingen die Philosophie an sich eine absolute Unmöglichkeit ist und bleibt. Philosophie an sich könnte doch immer nur Erkenntniss des wahrhaft Seienden, des Ansich sein; Cousin dagegen bringt es nur zu dem „dass“, zum abstracten Sein, d. h. zu Nichts.

Der Wendepunct dieses, alle Realität in ein unbekanntes Jenseits hinausrückenden Standpunctes ist die dualistische Auffassung des Princip der Substanz. Die Qualität ist nicht die Substanz und diese nicht die Qualität. Die Substanz manifestirt sich zwar durch die Qualität; sie offenbart aber hiedurch nur ihr Vorhandensein, nicht ihr Wesen. Alles Substantielle, wahrhaft Seiende bleibt ein monotones Abstractum; Alles, was für das Bewusstsein ist, ist nur Phänomen, Idee und Realität sind im Zwiespalt. Dieser Dualismus ist für Cousin eine absolute Voraussetzung. Mag er sich daher in der Lehre vom Ich drehen und wenden wie er will, um einem Cirkel zu entgehen, der Cirkel ist unvermeidlich; Alles, was er zu sagen weiss, ist nur eine weitere Verdeutlichung des vorausgesetzten Gegensatzes von Substanz und Accidens.

Die Cousin'sche Philosophie der ersten Periode unterscheidet sich in nichts von der Collard'schen; sie ist ein beschränkter, transcender Verstandes-Dogmatismus, beschränkt, da er sich nur um die vier Begriffe von Zeit, Raum, Ursache und vorzüglich den der Substanz bewegt; da es nicht nur an einer Metaphysik, sondern auch an einer bestimmten und vollständigen Erkenntnistheorie fehlt.

Zur Erweiterung dieses engen Gesichtskreises trugen theils innere, theils äussere Gründe bei. Der ursprüngliche Dogmatismus musste sich etwas schwächen und ein kritisches Moment in sich aufnehmen, je mehr sich die Cousin'sche Methode ausbildete. Zwar ist sie auch hier, wie später, die Observationsmethode, doch hält er sich noch an das einfache Thatsächliche, ohne dieses weiter zu zergliedern. Die Analyse tritt noch ganz in den Hintergrund. Prägte sich diese schärfer aus, so musste sie auch das sceptische Element, das in ihr enthalten ist, hervorkehren. In ihrer Tendenz, Alles zu zergliedern und

in seinen einzelnen Theilen zu untersuchen, musste sie bald auch auf die Untersuchung des Instruments der Erkenntniss selbst fallen, womit sodann die Vervollständigung der apriorischen Begriffe und die Bestimmung ihres Verhältnisses zur Erfahrungserkenntniss in engem Zusammenhange steht.

Zu diesem innern Grunde kam noch ein äusserer, der für Cousin mehr Bedeutung hat als jener. Wie Collard bei den Schotten in die Schule gegangen war, so suchte nun Cousin neben den Schotten auch die deutsche Philosophie sich zu Nutzen zu machen. Mit Ausnahme Leibnitzens's, von dem, wie wir sahen, Biran Manches gelernt hatte, war dieselbe in Frankreich fast noch gänzlich unbekannt. Zwar war für die Kenntniss der Kant'schen Philosophie schon Manches geschehen. Einzelne Abhandlungen Kant's waren ins Französische übersetzt, Villers ¹⁾ hatte die Kant'sche Philosophie für seine Landsleute commentirt und recommandirt, Portalis ²⁾ sich an eine ziemlich weitläufige Kritik derselben gewagt. Mad. de Staël ³⁾ insbesondere hatte nicht nur über Kant'sche, sondern auch über Fichte'sche und Schelling'sche Philosophie mehrere treffliche Winke gegeben. Alle diese, und noch manche andre Versuche indessen, in das Wesen der deutschen Philosophie einzudringen, waren mehr oder weniger missglückt; das idealistische Moment der Kant'schen Philosophie wurde gar nicht verstanden, und wenn auch Biran z. B. von ihr influenzirt ist, so war sie doch im Ganzen ohne Einfluss auf die französische Philosophie geblieben. Da man sich bei dem populären Empirismus noch sehr wohl zu befinden glaubte, so war überhaupt noch kein Bedürfniss vorhanden, sich den unpopulären deutschen Idealismus zu assimiliren. Vom Condillacismus bis zum Kantianismus war noch eine bedeutende Strecke zu durchlaufen, es fehlten noch die beiden Mittelglieder: Scepticismus und verständige Metaphysik.

1) Philosophie de Kant, ou principes fondamentaux de la philosophie transcendente par Charles Villers. Metz 1801. 2 Vol.

2) De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique durant le 18ième siècle par J. E. M. Portalis. ed. 3. Paris 1834. II Vol. Vergl. Tom. I, p. 183—228.

3) Livre de l'Allemagne.

Cousin dagegen, indem er die Philosophie des gesunden Menschenverstandes adoptirte, hatte sich einerseits über den Scepticismus hinausgearbeitet, und war andererseits der Kant'schen Philosophie um ein Bedeutendes näher gerückt. Er hatte es, wie Kant, mit den apriorischen Verstandesbegriffen zu thun, und es war daher nichts natürlicher, als sich in dieser Hinsicht mit Kant auseinander zu setzen, um so mehr, da er frühzeitig einsah, dass er mit dem Reidianismus nicht im Stande sei, eine durchgreifende Revolution in der Philosophie herbeizuführen ¹⁾. Da Kant die Unbrauchbarkeit der Kategorien für die Metaphysik erwiesen hatte, so konnte Cousin nicht umhin, sich ebenfalls auf diese Frage einzulassen; seine Philosophie wurde unter anderen auch eine Kritik des Erkenntnissvermögens ²⁾. In dem Cours von 1816 — 1817 zeigt es sich schon ganz deutlich, wie sehr er von dem kritischen Geiste der Kant'schen Philosophie durchdrungen ist, so dass man oft nicht weiss, spricht Kant oder Cousin.

1) Cf. Cours de 1816 — 1817 p. 350. Sans répéter le passé, il faut aller en avant et pour aller en avant il faut étudier les grands systèmes qui se sont élevés en Europe. Die zwei Schulen, die sich auf den Trümmern der Locke'schen Philosophie erhoben haben, sind nach ihm die schottische und die deutsche Philosophie. — Die erste studirte er von 1815 — 1816; sie sei, sagt er, noch nicht „assez forte, assez complète“ gegenüber dem Empirismus. Von 1816 — 1817 studirte und interpretirte er Kant. — Cf. die Vorrede von 1833 p. 34 (von Beckers) wo er Folgendes erzählt: „Ich hatte bald, oder glaubte es wenigstens, den Unterricht meiner ersten Meister erschöpft und suchte deshalb neue Lehrer. Nach Frankreich und Schottland wandten sich meine Blicke natürlich nach Deutschland. Ich lernte also deutsch, und mit unsäglicher Mühe unternahm ich es, die vorzüglichsten Urkunden der Kant'schen Philosophie zu entziffern, ohne andre Hülfe, als die lateinische, barbarische Uebersetzung von Born. So verbrachte ich zwei volle Jahre gleichsam wie eingegraben in den Schachten der Kant'schen Psychologie und einzig beschäftigt mit dem Uebergang von der Psychologie zur Ontologie — zu Ende des Jahres 1817 hatte ich die erste philosophische Schule Deutschlands hinter mir.“

2) Cours de 1816 — 1817 p. 361. Fonder la metaphysique sur une analyse complète de l'entendement humain, tel est le moyen véritable d'élever une science à la certitude des sciences physiques et mathématiques.

Zweite Periode

der

Cousin'schen Philosophie.

Die psychologische Analyse gewinnt in dieser Periode einen weiteren Spielraum; die apriorischen Begriffe werden vollständiger besprochen; es wird die Frage nach ihrer objectiven Gültigkeit beantwortet, ihr Verhältniss zum Aposteriori genauer bestimmt und der Versuch gemacht, mit Hülfe derselben nach Art der Wolff'schen Metaphysik ein philosophisches System zu gewinnen. Die Resultate der Psychologie und Logik werden auf die Ontologie, Aesthetik und Moral angewandt.

Vor Allem kann nach der Eintheilung des Systems gefragt werden. Der Methode zufolge scheint eine innere Gliederung desselben unmöglich zu sein. Geht das Subject rein analytisch zu Werke, sind die Thatsachen der Erfahrung die Basis der Philosophie, so zeigt sich nirgends eine innere Nothwendigkeit, mit dieser oder jener Seite des primitiven Complexes des Bewusstseins zu beginnen. Ein Moment liegt neben dem andern und hat eben so viel Berechtigung als das andere; es könnte nur von der Willkühr des Subjectes abhängen, ein Phänomen vor einem andern zu analysiren. Systematicität muss sich also entweder auf die Schicklichkeit, diese oder jene Seite in der Analyse und Induction voranzustellen, reduciren; oder sie wird nichts Anderes sein, als die nachträgliche Classification der durch Beobachtung und Induction erhaltenen Resultate.

Zur Characteristik der Systemlosigkeit dieser Philosophie ist es nicht unwichtig, hier einige von Cousin selbst zu ihrer

Classification gemachten Versuche anzuführen. Statt sich blindlings in die dunkeln Pfade der Tausende von philosophischen Fragen zu stürzen und sich darin zu verirren, bemerkt er, wäre es vielleicht besser, alle jene Fragen auf eine bestimmte Anzahl von Hauptproblemen zu reduciren. Die Präliminarfrage jeder Philosophie ist die nach der Classification der philosophischen Fragen. Die erste Bedingung einer solchen ist die Vollständigkeit; sie muss alle allgemeinen und einzelnen, alle bekannten und möglichen Fragen umfassen. Die andere Bedingung ist die richtige Anordnung.

Welches sind nun erstens die Hauptfragen? Wenn ich an alle die Fragen denke, welche mich und andere Philosophen beschäftigt haben, wenn ich besonders die menschliche Natur befrage, so lassen sich dieselben auf eine sehr kleine Anzahl zurückführen. Die Philosophie ist für mich die Wissenschaft von der menschlichen Natur, in ihren Thatsachen betrachtet. Unter diesen Thatsachen sind solche, welche sich specieller auf die Intelligenz beziehen. Diese sogenannten metaphysischen Thatsachen, auf allgemeine Formen reducirt, constituiren die intellectuellen Principien, die sich unter zwei Gesichtspuncten betrachten lassen: erstens an sich, bezüglich auf das Subject, das sie besitzt; zweitens, bezüglich auf die äussern Objecte, in ihrer Consequenz und Anwendung auf dieselben. Jedes Princip, jede Idee, jede Sensation hat eine subjective und eine objective Seite. Die philosophischen Probleme theilen sich daher in Probleme des Subjects und Probleme des Objects. Die intellectuellen Principien, an sich betrachtet, constituiren die Wissenschaft des Subjects, des Ich. Sie ist nicht ein Roman über die Natur des Ich, über seine Bestimmung und sein Ziel, sondern eine wahre Geschichte desselben, geschrieben von der Reflexion, dictirt von dem Bewusstsein und dem Gedächtniss. Da sie sich einzig nur mit den Phänomenen des Bewusstseins beschäftigt, so nenne ich sie Psychologie oder Phänomenologie. Zu ihr gehört Abstraction von der äussern Welt, Vertiefung in sich selbst. Hat man eine ausgedehnte Revue aller Phänomene gehalten, so sind die verschiedenen Elemente mit einander zu combiniren und in ihre verschiedenen Klassen zu rubriciren, gerade so, wie es

der Naturforscher mit den Pflanzen und Mineralien macht. Damit ist jedoch die Wissenschaft des Subjects noch nicht erschöpft. Hat man Alles beieinander, was in dem gegenwärtigen Zustand unseres Bewusstseins sich vorfindet, so ist auf den Ursprung der Erkenntniss oder den primitiven Zustand des Bewusstseins überzugehen. Diese Frage führt eine dritte, ebenso schwierige mit sich: in welchem Verhältniss nämlich das Actuelle zum Primitiven stehe, oder auf welchem Wege wir von dem primitiven zu dem gegenwärtigen Zustand gelangt seien.

Die Wissenschaft des Objects hat zuerst zu beantworten, ob jene in der Psychologie entdeckten, intellectuellen Principien eine objective Gültigkeit haben. Da objective Erkenntniss mit absoluter Erkenntniss identisch ist, so ist das Problem dieses Theils der Philosophie, der höheren Logik, die Möglichkeit der absoluten Erkenntniss.

Haben wir uns versichert, dass wir der absoluten Erkenntniss fähig sind, so ist das Weitere: die Anwendung der Erkenntnissprincipien auf die bestimmten Objecte. Es handelt sich hier um die reale Existenz des substantiellen Ich oder der Seele, der Materie und Gottes. Ist die Existenz dieser drei erkannt, so folgt das Problem ihrer verschiedenen Modi und Characteres. Diese Untersuchungen machen die höhere Metaphysik aus, die Wissenschaft des Seins, des Unsichtbaren.

Cousin macht demnach folgende Eintheilung:

1. Wissenschaft des Subjects Psychologie;
 - a. actuellem Zustand der Erkenntniss;
 - b. primitiver Zustand;
 - c. Verhältniss beider;
2. Wissenschaft des Objects;
 - a. Möglichkeit der absoluten Erkenntniss — höhere Logik;
 - b. Anwendung der intellectuellen Principien auf die Lehre von Gott, Seele und Materie — Ontologie ¹⁾.

Nach den einleitenden Bemerkungen zu dieser Eintheilung könnte man glauben, es sollte dies eine Classification der ganzen Philosophie sein; allein wir haben hier, wie Alles zeigt,

1) cf. *Essai d'une classification des questions et des écoles philos.* Fragmens de 1826. pag. 295.

nur eine Eintheilung der Methaphysik, desjenigen Theils der Philosophie, unter welchem anderswo ¹⁾ rationale Psychologie, transcendente Logik und Ontologie begriffen werden.

Wie Cousin vorhin nur von intellectuellen Principien sprach, so ist in seinem System ferner auch von moralischen Principien die Rede, deren Erörterung gleichfalls einen psychologischen, logischen und ontologischen Theil in sich fasst ²⁾. Der letztere ist indessen nicht die Entwicklung eines Moralsystems, sondern es werden von den moralischen Principien Anwendungen auf Gott und Unsterblichkeit gemacht, gerade wie in Kant's Critik der praktischen Vernunft. Zu dem Bisherigen tritt nun aber nicht nur die eigentliche Moral, sondern auch die Aesthetik mit ihrer Psychologie, Logik und Ontologie. Welche Stelle ist der Moral anzuweisen? In welcher Ordnung sind die dreierlei Principien zu entwickeln? Dies sagt Cousin nicht. Wir haben also noch keine Eintheilung.

Wie schwankend und arbiträr die obige Classification sei, zeigt sich an dem Cours von 1818 ³⁾ und dessen Programm ⁴⁾. Während in dem Vorigen das Logische streng von dem Psychologischen unterschieden wurde, tritt hier die Logik, die Legitimation der Erkenntniss, in die Psychologie oder den actuellen Stand der Erkenntniss herein. Es wird zwar auch in jenem Programm von der Psychologie zur Logik fortgeschritten, die letztere ist indessen nichts als eine reine Wiederholung des schon in der Logik Gesagten. In dem Cours von 1818 ist der Uebergang von der Psychologie zur Logik mit Nichts angedeutet; beide Theile durchkreuzen sich vielmehr. Schon im Programm ist diese Confusion fühlbar, noch mehr aber in der Ausführung. Psychologisches, Ontologisches, Logisches wimmeln bunt durcheinander. Es werden die nothwendigen Wahrheiten von den contingenten unterschieden, legitimirt, dann sogleich an die absolute Substanz angeknüpft und das Verhältniss

1) Fragmens de 1826 p. 266.

2) Fragmens de 1826 p. 245.

3) Des vérités absolues, ou du vrai, du beau et du bien.

4) Siehe Fragmens de 1826 p. 270 ff.

Gottes zur Welt und zur Menschheit bestimmt ¹⁾; hierauf folgen Wiederholungen, retours auf dieses und jenes, und nach diesem Allen kommt der primitive Stand der Erkenntniss und der Ursprung derselben zur Sprache.

In dem Programm von 1818 ferner macht die substantielle Realität des Ich, seine Einheit und Identität einen Theil der Ontologie aus, da diese Begriffe die objective Gültigkeit der intellectuellen Principien zur Voraussetzung haben sollen. Andererseits wird aber wieder gesagt, dass die Einheit und Identität des Ich keine logische Formel voraussetze, dass die Vernunft durch ihre natürliche Energie uns auf unmittelbare Weise die reale Existenz eines denkenden und mit sich identischen Subjects zum Bewusstsein bringe, — und ebenso unmittelbar soll uns auch die Einfachheit und Geistigkeit der Seele gegeben sein ²⁾.

Auch in der „Vorrede zu den Fragmenten von 1826“, wo Cousin einen kurzen Abriss seiner Philosophie gibt, sucht man vergebens eine systematische Anordnung. Was wir oben zum Voraus als eine Consequenz der Cousin'schen Methode ausgesprochen haben, bestätigt sich hier factisch, und Nicolas hat ganz den richtigen Punct getroffen, wenn er die Cousin'sche Philosophie damit gegen den Vorwurf der Systemlosigkeit zu rechtfertigen sucht, dass er sagt: dieses System sei noch nicht in seinem ganzen Umfang auseinandergesetzt ³⁾; d. h. die philosophische Experimentation ist noch nicht abgeschlossen, man hat noch nicht alle Materieen bei einander und kann deswegen auch dem System noch keine passende Eintheilung geben. Dass schon die oben von Cousin gegebene Eintheilung bereits erhaltene Resultate voraussetzt, leuchtet beim ersten

1) Alles dies Leçon XIII. Man vergleiche den Anfang von Leçon XIV. p. 130., wonach sich Leçon XIII. ganz in dem état actuel de nos connoissances bewegen sollte.

2) Cours de philos. morale v. 1820 I. p. 184: c'est la raison qui sans formule et par la force qui est en elle, faisant son apparition au sein de l'expérience, nous découvre sous la conscience de nos diverses pensées un sujet pensant, identique et un, existant réellement et réellement en rapport avec les phénomènes divers qu'il soutient.

3) Nicolas, de l'éclectisme p. 48.

Anblick ein. Woher weiss er denn, dass es intellectuelle Principien gebe, ehe er sich in die Philosophie stürzt? Wer sagt ihm zum Voraus, dass er mit diesen Principien zu einer objectiven, absoluten Erkenntniss gelange? Indem er bemerkt: „wenn ich an die Probleme denke, die mich beschäftigt haben u. s. w.“ so gesteht er zu, dass seine Eintheilung hintennach gemacht sei. Er hätte also sagen sollen: ehe man classificirt, stürze man sich zuvor in die Philosophie, treibe sich eine Zeit lang auf's Gerathewohl darin herum, dann suche man ein wenig methodischer zu Werke zu gehen, man classificire und fange von vorne an und so habe ich — Cousin — es gemacht.

Nach Allem scheinen wir in Betreff der Eintheilung auf uns selbst angewiesen zu sein. Sicher ist nur dies, dass die Psychologie den Anfang machen müsse. Wie ist aber diese einzutheilen? Die Reflexion hat die confuse Totalität der Bewusstseins-Thaten vor Allem zu analysiren und auf ihre Elemente zurückzuführen, welche Sensibilität, Activität und Vernunft sind. Wenn diese drei sofort näher bestimmt und characterisirt werden sollen, so fragt es sich wieder, welches dieser Elemente in der weiteren Entwicklung voranzustellen wäre. „Die Sensibilität nicht, antwortet Cousin; denn sie kann nicht von ihr selbst, sondern nur von dem Denken erkannt werden. Wenn ich aber das Denkvermögen anwende, ohne es zu kennen, so ist meine Erkenntniss unsicher. Ist das Instrument der Erkenntniss der Sensation nicht vorher untersucht, so könnte seine Anwendung fehlerhaft sein ¹⁾.“ Es muss also mit der Kritik der Erkenntniss der Anfang gemacht werden.

Aber wie? Kann ich denn das Bewusstsein in seine Elemente zerlegen — was das erste Geschäft der Psychologie sein soll — ohne zu denken? Jene Reduction ist offenbar durch

1) Car ce qui examinerait la sensibilité ce n'est par la sensibilité; ce qui s'en occuperait en nous, faute de se connaître, pourrait s'égarer, transporter sa propre nature dans l'objet de son étude, rester en deça de ses forces ou en dépasser les limites. L'instrument de la connaissance sensible n'ayant pas d'abord été reconnu et sa valeur n'ayant pas d'abord été appréciée, son application pourrait être vicieuse. Il faut donc, à la rigueur, commencer par l'examen et l'étude même de ce qui en nous examine et étudie, c'est-à-dire, de ce qui pense. Introduction à la morale p. 8.

die Gesetze der Abstraction und Reflexion, also durch den Verstand, bedingt. Cousin müsste also, wenn er consequent sein wollte, seine Kritik des Erkenntnissvermögens ganz an den Anfang stellen; dies wäre aber deswegen unmöglich, weil er hier noch nicht das Denken, als besonderes Element des Bewusstseins, erhalten hätte.

Sehen wir aber, wohin dies weiter führt. Die Psychologie hat es nur mit dem Factum zu thun, die Kritik der Erkenntniss gehört in die Logik. Die Psychologie müsste also durch die Logik unterbrochen werden. Wäre nun das Denkvermögen kritisirt, so müsste entweder an der Analyse der Denkgesetze weiter fortgemacht oder auf die Psychologie zurückgegangen werden. Im ersten Falle bekämen wir eine Ontologie, die sich nicht auf die Psychologie stützt; aber auch im zweiten Falle stossen wir auf eine neue Inconvenienz; das Princip der Sensation kann nicht in der Psychologie erklärt werden; dies gehört in die Metaphysik ¹⁾. Man könnte also, von der Logik zur Sensibilität zurückgekehrt, wieder nur einen Theil der Letztern besprechen. Der Rest müsste für die Metaphysik aufgespart bleiben.

Diese Zerstücklung ist indessen der Cousin'schen Philosophie selbst zuwider. Cousin will, dass alle Elemente des Bewusstseins auf gleiche Weise berücksichtigt werden, damit unsere Erkenntniss nicht auf Einseitigkeiten gerathe. Wenn aber einer vollständigen Erörterung der Sensibilität die Metaphysik vorangeht, wenn er sich auf die Logik einlässt, oder gar auf die Metaphysik, ohne die Sensibilität genau erkannt zu haben, so setzt er sich eben jener Gefahr aus. In der Logik braucht er ohnedies schon die Sensibilität, sofern es sich hier ja um das Verhältniss der aposteriorischen und apriorischen Erkenntniss handelt. Die aposteriorische Erkenntniss kann aber nur dann richtig taxirt werden, wenn die Sensibilität an sich und in ihrem Verhältniss zum denkenden Ich genau und richtig bestimmt ist. Cousin gestand oben selbst, dass die Psychologie ohne die Metaphysik einseitig und mangelhaft bleibe; hier zeigt es sich deutlich, welche schlimmen Folgen sich aus der Behauptung

1) Introduction à la morale p. 58.

ergeben, dass die empirische Psychologie die Grundlage des gesamten Systems der Philosophie sein müsse.

War zuvor die Systematicität nur Probabilität in der Anordnung, so schlägt diese Probabilität hier in die vollkommenste Improbabilität um. Eine ordentliche Gliederung ist schlechthin unmöglich. Mit dem widersprechenden Gedanken, dass vor dem Denken das Denkinstrument selbst untersucht werden müsse, bringt es Cousin zu keinem genügenden Anfang und zu keinem geordneten Fortgang. Die so gerühmte Methode ist die vollständigste Methodelosigkeit. Auch in den verschiedenen Vorlesungen Cousin's, die zur Oeffentlichkeit gelangt sind, wird sehr selten wirklich methodisch zu Werke gegangen; in der Regel geht Allerlei chaotisch durcheinander.

Da sich uns von Seiten Cousin's keine Eintheilung dargeboten hat, so bleibt uns nichts übrig, als das System zu ordnen, wie es für die Uebersicht am zweckmässigsten erscheint. Diese Eintheilung im Voraus zu geben, würde wenig zum Verständniss des Ganzen beitragen. Man vergleiche die Inhaltsübersicht. Wir werden uns zwar so viel als möglich an Cousin anschliessen, doch die verschiedenen Theile seiner Philosophie genauer von einander abzusondern und im Zusammenhange darzustellen suchen. Den Ausgang muss die Psychologie bilden. Von ihr ist zur Logik fortzuschreiten, als derjenigen Disciplin, welche den Uebergang von der Psychologie zur Ontologie oder zur Wissenschaft des Absoluten vermittelt. Die letztere theilt sich in die drei Theile: in die Lehre vom Wahren, Guten und Schönen, in Metaphysik, Moral und Aesthetik ¹⁾.

Die Psychologie.

Die Psychologie beschäftigt sich einzig nur mit den psychischen Phänomenen. Ihre Aufgabe ist einerseits, dieselben zu analysiren und auf ihre einfachsten Elemente zurückzuführen, andererseits die Beziehungen der letztern unter einander und

1) Cours de 1818 p. 57.

ihre Gesetze aufzusuchen. Indem alle Phänomene zuletzt auf das Ich bezogen werden, ergibt sich daraus die Einheit und Identität des Ich, so wie sein substantielles, persönliches Wesen. Das Ziel der Psychologie ist die Erkenntniss des Ich oder der Natur des Geistes. Da das Object des Bewusstseins nicht das Ich an sich, sondern in seiner Manifestation ist, so ist jene Erkenntniss keine unmittelbare; das Ansich des Geistes lässt sich nur vermittelt der Phänomene der geistigen Acte erreichen ¹⁾).

Die Acte des Geistes sind unzählig; keiner ist mit dem andern absolut identisch; müsste man die geringste Differenz beobachten, so wäre die Wissenschaft des Geistes unmöglich. Die Beobachtung kann sich also nur an die wesentlichen Differenzen halten und nur die „grossen Facta“ constatiren. Cousin will nur dasjenige beobachten, was in allen möglichen Gedanken das Characteristische ist. Diese Methode, sagt er, gestatte ihm, das ganze intellectuelle und moralische Leben in drei grossen Thatsachen: *sentir, penser et vouloir*, zusammenzufassen ²⁾).

„Wenn wir Mathematik studiren, brauchen wir die Sinne, um zu lesen; was von der Mathematik gilt, gilt von allen Acten des Geistes. Ich kann nicht denken, nicht wollen, ohne die Sensibilität; denn mein Wille und mein Denken wären sonst ohne Inhalt. Die Sensibilität, das Sehen der Buchstaben macht indess das Verständniss noch nicht aus. Ich kann nicht verstehen, wenn ich nicht will; es bedarf also noch der Aufmerksamkeit, d. h. des Willens, — drittens aber auch der Intelligenz. Der Wille vermag nichts über die Wahrheit, sie

1) Le véritable objet de l'étude ce n'est pas l'esprit en tant que faculté, cause ou puissance, c'est l'esprit en acte, l'esprit en tant qu'il se manifeste ou plutôt qu'il s'est manifesté, c'est donc dans ses actes qu'il faut chercher la nature de l'esprit — Introduction à la morale p. 42.

2) Je n'étudierai donc pas telle ou telle pensée, car alors je n'arriverais qu'aux lois qui gouvernent cette pensée, à des lois singulières et contingentes comme elle. Je veux découvrir la loi de toute la pensée; c'est pour cela que j'étudierai l'essence même de la pensée, que j'observerai ce qui dans toutes les pensées possibles caractérise les pensées les plus diverses. Or cette méthode me permet de résumer toute la vie intellectuelle et morale dans trois grands faits, *sentir, penser et vouloir*. — Introduction à la morale p. 43.

drängt sich vielmehr meinem Willen auf; das Vermögen, sie zu fassen, ist die Intelligenz.“

Es ist leicht zu sehen, dass diese Entwicklung der Elemente des Ich den an die Analyse gestellten Forderungen nicht entspricht. Wo ist die ausgedehnte Revue aller geistigen Phänomene geblieben? wo jene weitgehende Observation, jene Experimentation, welche die Phänomene wieder zurückruft, um sie von immer neuen Seiten aufzufassen? Wenn Cousin schliesst, was von einem Act gilt, gilt auch von allen andern, so ist er hierzu keineswegs berechtigt. Der Satz, dass das Ich in allen Acten, in diesen drei Momenten sich manifestire, könnte nur auf dem Satze beruhen, dass das Wesen des Geistes wesentlich in dieser Triplicität bestehe; dann würde aber vom Ansich ausgegangen. Das durch die Beobachtung erhaltene Resultat könnte nur dann allgemein gültig sein, wenn das ganze Gebiet der Erfahrung erschöpft wäre. Da Cousin das Letztere selbst für unmöglich erklärt, so ist eben damit zugestanden, dass es unmöglich ist, auf dem Wege der Observation zu einer Wissenschaft des Geistes zu gelangen.

Wenn Cousin so eben mehr nach seiner Weise von den Phänomenen ausging, so stellt er sich anderswo auf den Standpunkt des Ich, indem er nach Anleitung von Fichte aus dem Ich und seinem Gegensatz zum Nicht-Ich die Grundbestimmungen des Ich abzuleiten sucht ¹⁾.

„Was ich am besten und unmittelbarsten weiss, das bin ich selbst, meine Persönlichkeit, meine Individualität. In jedem Factum des Bewusstseins, in jedem Gedanken bemerke ich mich selbst, als Subject desselben, als constitutives und fundamentales Element des Bewusstseins. Denn ohne „mich“ ist Alles für mich, als wäre es nicht; ohne „mich“ erkennt, fühlt das Ich nichts, combinirt es nichts etc.; der Stoff zu einem Gedanken, einer Sensation, einem Urtheil u. s. w. kann wohl vorhanden sein, das Ich aber könnte davon Nichts wissen, wenn es selbst nicht wäre.“

„Ebenso fühle und weiss ich certissima scientia et clamante conscientia, dass das Ich nicht bloß ein logisches Band

1) Fragments de 1826, du fait de conscience p. 214 (v. Jahre 1818).

ist, um die Vereinigung des Denkens, des Gedächtnisses, der Sensation u. s. w. auszudrücken, sondern etwas Reelles, welches die Bewusstseinsthatsachen vereinigt und daraus eine ununterbrochene Reihe bildet, sofern es in jeder derselben sich als Subject weiss und in dieser Mannigfaltigkeit mit sich identisch ist. Ich weiss und fühle ferner recht wohl, dass das Ich nicht ein besonderes Verhältniss ist, der Grad eines besonderen Gedankens; ich weiss, dass die Sensation, das Gedächtniss, die Begierde u. s. w. auf einem gewissen Grade der Lebendigkeit nicht zum Ich werden können. Es ist vielmehr mein Ich, welches die Sensation, die Begierde constituirt, indem es sich zu den sinnlichen Affectionen hinzufügt und dieselben gewissermassen intellectualisirt.“

„Ferner weiss ich, dass es zwei besondere Verhältnisse gibt, unter welchen sich das Ich manifestirt. Es ist entweder spontan oder reflectirt. Um sich selbst zu erscheinen, muss es thätig sein. Das Sichseiner selbst bewusst werden ist eine Action. Action ist die nothwendige Bedingung seiner Apperception. Wie die Activität überhaupt unter jenen zwei Formen sich äussert, so auch das Bewusstsein.“

Das reflectirte Ich ist das in die Mitte der Phänomene sich selbst setzende Ich. Cousin definirt es als Stillstandspunct im Unendlichen (point d'arrêt dans l'infini); es ist dasselbe, was Fichte den Stoss gegen die unendliche Activität nennt. „Das Ich, bemerkt Cousin, setzt sich selbst, nach Fichte, in einer freien Determination. Dieser Gesichtspunkt ist der der Reflexion; das Ich setzt sich, weil es will. Dieser Determination geht eine Negation voran. Um mich selbst zu setzen, muss ich mich von Nicht-Ich unterscheiden. Unterscheiden heisst negiren. Eine Sache von einer andern unterscheiden, ist zwar auch Affirmation, aber negative Affirmation. Wir beginnen indessen nicht mit der Negation. Wenn wir uns im Stillen prüfen, können wir den spontanen Gesichtspunct unter dem reflectirten ergreifen. In dem Moment der Reflexion selbst fühlen wir unter der auf sich selbst zurückgehenden Activität eine Activität, welche sich zuerst ohne Reflexion entfalten musste. Diese primitive Action ist positiv; wenn sie sich auch im Bewusstsein verdoppelt, so geschieht dies nur schwach, und ist

in diesem Falle das natürliche, das unmittelbare oder reine Bewusstsein.“

„Die Freiheit, verdoppelt auf sich selbst, ist die Reflexion, die mittelbare Apperception; sie ist negativ und distinctiv. Dies sind die beiden Formen des Ich, unter welchen es sich beständig reproducirt.“

„Geht man in dem Bewusstsein weiter, so findet man dort ein dem Ich entgegengesetztes Element, das Vielfache der Erkenntniss. Unter diesen Phänomenen entdeckt das Ich solche, die ihm selbst angehören und die es selbst setzt, z. B. die Willensbestimmungen. Es gibt selbst sogenannte voluntäre Sensationen. In Phänomenen dieser Art ist das Object nicht verschieden vom Subjecte. Es ist zwar eine Entgegensetzung vorhanden, aber kein Gegensatz; das Object, die Vielheit ist nur die Entfaltung der individuellen Einheit.“

Aber das Bewusstsein schafft nicht allein, es findet auch vor. Cousin kommt damit auf die Sensation zu reden. „Das Ich findet in sich Phänomene, die es nicht bloß als von ihm unterschieden, sondern als ihm fremd betrachtet. Ich setzt hier nicht mehr das Ich. Aber eben so wenig ist das Ich vom Nicht-Ich gesetzt; denn das Ich ist immer nur durch sich selbst gesetzt. Das Nicht-Ich setzt vielmehr oder bestimmt eine Affection des Ich. Die Affectivität des Ich ist nicht ein Bestimmwerden durch das Nicht-Ich, sondern sie ist das Vermögen, Modificationen wahrzunehmen, die ihren Grund in einer äussern Ursache haben.“

„Wenn man mir den Arm drückt, bemerke ich die empfundene Sensation als eine von mir unabhängige Wirkung. Dies ist die Passivität des Ich. Eigentlich zu reden aber ist das Ich nie passiv; es handelt immer, sofern es ist. Wir handeln und wollen selbst in der Sensation. Wäre das Ich passiv, so wäre ein anderes Ich nöthig, um Kenntniss zu nehmen von der Passivität des ersten Ich. Es gäbe daher zwei Ich, was absurd ist. Das Ich ist an sich untheilbares Wesen. Es ist seiner Natur nach freie Activität. Jede Affection ist nicht eine Negation, sondern nur eine Beschränkung seiner Freiheit.“

Cousin hat sich in seinem Aufsatz „du fait de conscience“,

dessen Hauptmomente wir so eben entwickelt haben, auf einen mit seinen Principien keineswegs zusammenstimmenden Standpunkt gestellt. Um die sensible und freie Seite des Ich zu entwickeln, geht er, statt von dem primitiven Complex des Bewusstseins, vom Ich selbst und seinem Gegensatz zum Nicht-Ich aus. Die Entwicklung ist nicht sowohl eine concrete als eine abstracte, d. h. er kommt nicht von den geistigen Phänomenen aus auf die Grundbestimmungen des Ich, sondern nimmt seinen Standpunkt in dem einfachen, immanenten Act des Bewusstseins, in welchem sich das Ich dem Nicht-Ich entgegengesetzt und in diesem Gegensatz sich als reelles, freies Ich erfasst. Das Ich ist als Selbstbewusstsein Action; Selbstbewusstsein ist das Sichselbstsetzen und dies ist ein freier Act, das Ich also wesentlich Activität. Mit der Sensation scheint nun die Phänomenologie hereinkommen zu wollen. Das Ich „findet“ Phänomene, die nicht durch es selbst gesetzt sind. Wenn aber geleugnet wird, dass in der Sensation das Ich sich passiv verhalte, so geschieht dies nur aus dem in der Natur des Ich selbst liegenden Grunde, dass es wesentlich Activität ist und als solche nie passiv sein kann. Cousin gibt eine Definition vom Ich, ehe er eine Revue der verschiedenen Phänomene gehalten hat; von der Vernunft, den rationellen Phänomenen wurde noch gar nicht gesprochen. Er adoptirt ohne Weiteres den Fichte'schen Satz: „das Ich setzt sich selbst in einer freien Determination“, ohne zu bedenken, dass er damit seinen eigenen Voraussetzungen widerspricht. Das Ich, wird gesagt, ist frei, und dies ist sein Grund, worauf tausend verschiedene Phänomene gezeichnet werden ¹⁾. In das zuvor bestimmte Ich werden die Phänomene eingetragen, während das, was den Grund des Ich ausmacht, erst aus den Phänomenen resultiren sollte. Er stellt den Schluss an den Anfang.

Zu bemerken ist indessen, dass der empirische Standpunkt auch hier nicht ganz verleugnet wird. Cousin „bemerkt“ sich als Subject jedes Phänomens; er „fühlt“ wohl, dass sein Ich nicht eine blosse nominale Einheit ist; er „weiss“, dass es nicht ein Gedanke, eine Sensation auf einer höhern Potenz ist;

1) du fait de conscience p. 224.

er „fühlt“ die spontane Thätigkeit unter der reflectirten. Dies ist Empirismus, und so sehr Alles, was er fühlt und merkt, an sich wahr sein mag, so steht es doch so unvermittelt und abrupt da, dass es der Art und Weise gegenüber, wie der Act des Bewusstseins entwickelt wird, sich sehr schlecht ausnimmt.

Vergleichen wir diesen Versuch, den confusen Complex der Thatsachen des Bewusstseins auf seine Elemente zu reduciren, mit dem am Anfang gemachten, so sind beide ein Aggregat empirischer und idealistischer Sätze. In dem einen geht er zwar regelrecht von den Phänomenen aus, aber das Resultat, dass das Ich wesentlich eine Triplicität sei, ist nicht sowohl durch Beobachtung gewonnen, als ohne Weiteres, als etwas a priori Gewisses vorausgesetzt. In dem zweiten Falle stellt er sich auf den apriorischen Standpunct; er weiss indessen auch diesen nicht rein festzuhalten, sondern greift in die Empirie hinüber.

In einer Anmerkung am Schlusse des so eben besprochenen Aufsatzes bemerkt Cousin: *ici devrait se placer l'analyse de la raison comme distincte de la sensibilité et de la volonté.* Nachdem also apriorisch Activität und Sensibilität deducirt sind, wird jetzt aposteriorisch die Vernunft noch zum Ich hinzugebracht. Dass dieselbe hinterher noch dazu kommt, darf nicht befremden, da sie, wie wir später sehen werden, ein blosses Accidenz im Ich ist. Wir brauchen zwar überall unsere Intelligenz — dies hat man uns schon gesagt — wir haben Sensibilität, Activität und Vernunft; aber die eigentliche Vernunft, um vor der Hand so zu sagen, gehört nicht zum Ich.

Der Theil der Psychologie, welcher die Analyse der Vernunft in sich fasst, bildet die sogenannte rationelle Psychologie.

„Wenn ich heute, sagt Cousin, in dem entwickelten Zustande meiner Intelligenz, in mich selbst eingehe, so entdecke ich dort eine Anzahl von Begriffen, die mir durch die Charaktere, welche sie an sich tragen, auffallen. Viele Begriffe wende ich nicht nur häufig, sondern in allen Fällen an; manchmal will ich sie entfernen und kann nicht; es sind also allgemeine, universelle, nothwendige Begriffe. Neben ihnen begegne ich sodann solchen, die nur auf einen bestimmten Kreis von Ob-

jecten anwendbar sind. Die letzteren kommen aus der Erfahrung, die ersteren dagegen können zum Principe nicht die Erfahrung haben, da diese uns bloß Allgemeinbegriffe (*notions générales*), nicht aber universelle und nothwendige gibt“¹⁾.

In seiner ersten Periode kannte Cousin nur vier apriorische Ideen. In der zweiten dagegen adoptirt er die Kant'sche Kategorientafel, zu welcher noch die Idee der Vernunft, nämlich absolute Einheit, so wie Raum und Zeit, als drei weitere rationelle Principien hinzukommen²⁾, so dass deren Zahl sich im Ganzen auf fünfzehn beläuft.

Cousin rechtfertigt den Character der Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieser Begriffe sehr einfach. Es wird immer *idem per idem* bewiesen. Das Bewusstsein hat diese Begriffe als nothwendige: *en vain la raison essayerait-elle de les nier, elle ne pourrait pas u. s. w., also, u. s. w.* Ein anderer Beweis ist freilich nicht möglich, da es sich immer um das blosse Vorhandensein im Bewusstsein handelt.

Es ist nicht nothwendig anzugeben, wie Cousin bei jedem einzelnen dieser Begriffe zu Werke geht; eine complete Analyse findet sich ohnedies nicht — beispielsweise möge nur Einiges angeführt werden.

Die Idee des Raumes behandelt Cousin mit seinem Auditorium ganz katechetisch. „Sie haben, meine Herren, die Idee des Körpers; Sie glauben, dass er sei; aber wäre es nicht möglich, könnten Sie nicht voraussetzen, dass er nicht sei? Ich frage Sie, könnten Sie nicht voraussetzen, dass dieses Buch vernichtet sei? — Ohne Zweifel! — und könnten Sie nicht auch voraussetzen, dass die ganze Welt vernichtet sei, und dass es gar keine Körper gebe? — Sie können es! Für Sie, so constituirte, wie Sie sind, schliesst die Nichtexistenz der Körper keinen Widerspruch in sich; und wie nennt man die Idee einer Sache, die wir als nichtseiend setzen können? Man nennt sie contingente, relative Idee. — Aber, wenn Sie dieses Buch als vernichtet voraussetzen können, die Welt als vernichtet, alle Materie als vernichtet, können Sie auch den Raum als nichtseiend voraussetzen? — Können Sie voraussetzen, dass

1) Cours de 1816 — 1817 p. 325 ff. 2) Cours de 1818 p. 116.

dann selbst, wenn es keine Körper mehr geben würde, kein Raum mehr übrig bleibe für die Körper, welche zur Existenz kommen? Sie können es nicht! Wenn es in der Macht des menschlichen Denkens liegt, die Nichtexistenz der Körper anzunehmen, so ist es nicht in seiner Gewalt, die gleiche Voraussetzung vom Raume zu machen. Die Idee des Raumes ist also eine nothwendige und absolute Idee. Ebenso wie wir uns den Raum nicht hinwegdenken können, können wir ihn auch nicht beschränkt denken; sobald wir ihn beschränkt fassen, ist es nicht mehr der Raum, welchen wir denken, sondern ein Körper im Raume. Die Idee des Raumes ist eine Conception der Vernunft“ ¹⁾).

Das Gleiche gilt von dem Begriffe der Zeit. Ihre Conception ist eben so nothwendig; die Eintheilungen der Zeit, wie des Raumes, sind blos künstlich und setzen eine Einheit, ein absolutes Continuum der Zeit voraus. „Vor allen endlichen Zeiten und jenseits aller endlichen Zeiten findet sich noch die unbeschränkte, unendliche, unerschöpfliche Zeit“ ²⁾).

Idee der Substanz und der Ursache. „Ueberall, wo wir an den Dingen Qualitäten wahrnehmen, beziehen wir sie auf eine Substanz. Wo wir eine Wirkung sehen, beziehen wir sie auf eine Ursache. Ich frage, ob es einen Wilden, ein Kind, einen Greis, einen gesunden Menschen, einen kranken Menschen, selbst einen Idioten (wofern er dies nicht völlig ist) gebe, der, sobald ihm ein Phänomen gegeben ist, nicht im Augenblick eine Ursache voraussetzt? Wir urtheilen nicht nur in allen Fällen so, wir können nicht anders urtheilen ³⁾).

1) Philos. du XVIIIème siècle. Tom. II. p. 150 ff.

2) Philos. du XVIIIème siècle Tom. II. p. 171.

3) Man vergleiche hiermit noch Cours von 1818 p. 133; die Apperception des Begriffs der Substanz ist nothwendig; vainement essayerais-je de me figurer qu'il peut y avoir un changement sans cause, un phénomène sans substance, une multiplicité sans unité etc. . . . J'en appelle à l'expérience des autres, je leur demande si leur conscience interrogée ne leur fournit pas la même réponse. Je suis tellement convaincu de la nécessité de ces principes que, si je puis prêter mon intelligence aux préjugés les plus absurdes, aux fables les plus grossières, sur tout autre objet que sur les principes rationels je ne puis admettre,

Alle diese Principien: jede Qualität setzt eine Substanz, Alles, was zu existiren anfängt, eine Ursache, jedes Mittel einen Zweck, jedes Endliche ein Unendliches voraus u. s. w., sind, da sie uns mit den erwähnten Characteren gegeben sind, über allen Zweifel erhaben, selbst der Scepticismus muss sie anerkennen, denn er selbst bedarf zu seinen Beweisen einer auf gewissen Principien beruhenden Grundlage ¹⁾.

Haben Kant und Aristoteles diese Begriffe vollständig aufgezählt, so war ihre Eintheilung arbiträr. Sie lassen sich nach Cousin viel einfacher auf einander reduciren. Die Kategorien der Qualität: Affirmation, Negation, Limitation sind nur Eine Kategorie, nämlich Affirmation. Negiren heisst affirmiren, dass Etwas nicht sei. Limitation ist ebenfalls Affirmation; das Urtheil z. B. die Seele ist unsterblich, ist im Grunde eine Affirmation. In den Kategorien der Relation sind Ursache und Reciprocität einerlei. Wie in der Ursache, so ist auch in der Reciprocität eine Action, nur unter der Form der Reaction. Action und Reaction sind aber nicht wesentlich verschieden. Substanz und Existenz sind ebenfalls identisch. Jede Substanz existirt, und Alles, was wirklich existirt, ist Substanz. Die Idee der Ursache, wenn man sie genauer untersucht, giebt uns den Begriff einer freien und nothwendigen Ursache. Die Ursache unterscheidet sich zwar vom Sein; das Sein ist nicht Action, aber im Grunde jeder Action liegt das Sein. Action ist die phänomenale Seite des Seins. Nimmt man als die zwei Grundprincipien Substanz und Ursache an, so lassen sich unter diese alle andere rubriciren. Die Ursache ist frei oder nothwendig, reciprok, sie ist Action. Action ist Phänomen, Qualität, Accidenz, das Vielfache, Particuläre, Individuelle, Relative, Mögliche, Wahrscheinliche, Contingente, Verschiedene, Endliche; die Substanz ist das Sein, das Subject, die Einheit, das Absolute, Nothwendige, Universelle, Ewige, Gleiche, Unendliche ²⁾.

même pour un instant qu'il - y - ait des phénomènes sans cause et sans substance.

1) En vain il discute, il argumente, puisqu'il cherche à prouver, il reconnaît donc une base sur laquelle s'appuient les arguments et les preuves, en un mot, il reconnaît des principes.

2) Cours von 1820 (über Kant) Tom. I. p. 157 und Cours von 1818, leçon 4 — 6.

Die Grundideen sind also die der Substanz und der Ursache; die übrigen sind hiervon nur eine weitere Entwicklung, deren Ordnung keineswegs willkürlich sein soll ¹⁾.

Es ist indessen schwer zu sehen, worin das Logische dieser Reduction bestehen soll. Affirmation und Negation werden unmittelbar zusammengeworfen. Das Affirmative und Absolute wäre also unmittelbar auch das Negative und Relative. Wenn aber Cousin von der Spontaneität spricht, trennt er da nicht Affirmation und Negation streng von einander, und bestimmt er dieselbe nicht als eine Affirmation ohne Negation? Die Ursache ferner soll entweder frei oder nothwendig sein. Sie ist also an sich weder das eine noch das andere. Freiheit und Nothwendigkeit sind Begriffe, die über dem Begriffe der Ursache stehen, die nicht im Wesen der Ursache selbst liegen, also auch nicht daraus abgeleitet werden können, Cousin leitet sie ohnedies auch nicht daraus ab.

Substanz und Existenz sollen identisch sein. Aber existirt denn nicht auch die Ursache? Der Begriff der Existenz ist also ein Begriff, der über jene beiden hinausgreift. — Allerdings — Alles, was wirklich existirt, ist auch Ursache ²⁾. So würden sich also Substanz und Ursache in dem Begriffe der Existenz auflösen. Cousin sagt: *l'être n'est pas l'action, mais il réside au fond de toutes les actions. L'être et la cause sont inséparables.* Das kann nichts Anderes heissen, als: das Sein ist nicht unmittelbar Action. Die Action ist nicht blos das Sein, sondern etwas mehr, wodurch sie zur Action wird. Aber ebenso ist das Sein nicht unmittelbar die Substanz, sondern es muss erst noch eine andere Bestimmung zum Sein hinzutreten, wodurch es zum substantiellen Sein wird. Wie ein substantielles Sein, ebenso giebt es ja auch ein accidentielles Sein. Fällt das wahre Sein auf die Seite der Substanz, so müsste, da der Substanz die Ursache gegenüber gestellt wird, der letztern das relative, contingente Sein zukommen; und Cousin

1) Fragm. von 1826 p. XX. *Ce sont là les deux lois essentielles et fondamentales dont toutes les autres ne sont qu'une dérivation, un développement, dont l'ordre n'est point arbitraire.*

2) *L'être n'existe qu'à la condition d'agir — c'est à dire d'être cause.* Cours de 1818 p. 35.

sagt selbst: die Action ist das Contingente, Relative, Endliche u. s. w. Dies ist aber völlig verkehrt. Es ist allerdings die Action, wodurch sich das Sein in der Mannigfaltigkeit explicirt; deswegen ist aber nicht das Endliche schlechthin mit der Causalität identisch. Im Gegentheil, — das Substantielle des Seins ist eben die ihm immanente Kraft und Activität, sein Gesetz als Energie; — dies hätte Cousin von Biran lernen sollen. Wir werden später auch sehen, wie Cousin Substanz und Ursache wieder zusammenwirft und der Causalität selbst das Endliche gegenüberstellt, indem er eine absolute und relative Causalität unterscheidet. Wäre Causalität wirklich das, was sie nach Cousin sein sollte, so wären die Weltgesetze, unsere geistige Activität, überhaupt Alles, was nicht nur das philosophische Denken, sondern auch der sens commun für bleibend und nothwendig hält, ein Wandelbares und Zufälliges.

Dazu kommt noch, dass mehrere Kategorien gar nicht untergebracht sind. Cousin erkennt die Kant'schen Kategorien als richtig an, was die Zahl betrifft, — die der Totalität und Inhärenz sind indessen übergangen. Unter den Kategorien der Modalität ferner führt Kant neben der Möglichkeit die Unmöglichkeit, neben dem Sein das Nichtsein auf. Wohin sollen nun bei Cousin Unmöglichkeit und Nichtsein gehören? Sie sind allerdings schwer mit dem Character der Absolutheit und objectiven Realität zu denken, der den übrigen zukommen soll. Wenn aber Cousin dies wirklich gefühlt hat, so hätte er so ehrlich sein sollen, dies zu gestehen, oder so consequent, um auch die übrigen als bloß subjective Formen des Denkens anzusehen. Seine ganze Classification ist offenbar oberflächlich und ein leichtfertiges Spiel mit logischen Begriffen; sie ist nur einem gewissen Schematismus zu Liebe gemacht, der sich doch in Etwas wenigstens von dem Kant'schen unterscheiden möchte, obgleich er nicht das Mindeste vor demselben voraus hat. Es fehlt gänzlich an der Dialectik des Begriffs. Jene Begriffe sind vorgefundene Materialien, mit welchen Cousin nicht recht umzugehen weiss. Es genügt ihm, sie vor der Hand in zwei Partien zu scheiden, nur im Nothfall bald zur Rechten, bald zur Linken ein Stück herauszugreifen.

Das Bisherige betraf den actuellen Zustand der rationellen

Principien. Das zweite Moment ist der primitive Stand derselben.

Es wird ein chronologischer und psychologischer Ursprung unterschieden. Eine Erkenntniss geht der andern voran in der logischen Ordnung, sofern die letztere ihre Begründung durch die erstere erhält; in der psychologischen Ordnung, sofern sie vor jener im menschlichen Geiste sich erzeugt.

Die empirisch allgemeinen Principien haben ein logisches Antecedens. Ihre Gewissheit beruht auf der Gewissheit der einzelnen Thatsachen, deren Summe das Princip ist. Die nothwendigen Principien dagegen können keinen logischen Ursprung haben, denn kein individuelles Factum kann die Nothwendigkeit des Glaubens begründen. Eine allgemeine und nothwendige Wahrheit hat zum logischen Antecedens nur sich selbst, oder eine Wahrheit derselben Natur ¹⁾.

Das psychologische Antecedens anbelangend, so setzen beiderlei Principien ein solches voraus, die contingenten, da sie aus Besonderheiten abstrahirt sind, die nothwendigen, da sie uns ursprünglich nicht in ihrem universellen und reinen Typus gegeben sein können, sondern in der Form particulärer, aber durch sie bestimmter Urtheile.

Es fragt sich nun, auf welchem Wege das Ich von dem psychologischen Antecedens aus, zu dem allgemeinen Princip gelange? Um die empirisch allgemeinen Principien zu gewinnen, bedarf es einer Reihe mehr oder weniger gleichartiger, aber nie unter einander identischer Thatsachen. Das Allgemeine ist Resultat der Abstraction und Reflexion. Damit ein universelles Princip dem Ich zum Bewusstsein komme, genügt ein einziges Factum. Letzteres muss also nothwendig zwei Elemente in sich schliessen: ein individuelles und ein allgemeines, oder wie Cousin sagt: es hat zwei Seiten, die Seite der Individualität und Beschränktheit und die Seite der Nicht-Individualität und Nicht-Beschränktheit ²⁾. Ich trennt die letztere auf ganz unmittelbarem Wege von der ersteren los. Das Princip der Causalität z. B. ist uns in der

1) Fragmens von 1826 p. 232. Ecole écos. p. 202.

2) Fragmens von 1826 p. 234.

Armbewegung gegeben. Dieses Factum schliesst drei Momente in sich: 1) Bewusstsein eines Willensactes, 2) eine hervorgebrachte Bewegung, 3) die Beziehung dieser Bewegung auf meinen Willen, als die producirende Ursache derselben. Die beiden ersten Seiten können sich ändern, ihr Verhältniss zu einander, d. h. die allgemeine und nothwendige Seite des Factums bleibt immer dieselbe. Es findet keine Vergleichung statt; sondern zu gleicher Zeit, da das Bewusstsein die beiden empirischen Momente wahrnimmt, erfährt die Vernunft ihr inneres Verhältniss auf dem Wege einer unmittelbaren Abstraction und hat auf diese Weise das universelle Princip ¹⁾.

Obgleich Cousin sagt, die gleiche Operation fände bei allen apriorischen Begriffen statt, so macht er dies doch selbst sehr zweifelhaft. Die Art und Weise z. B. wie er die Begriffe von Zeit und Raum behandelte, gleicht keineswegs einer unmittelbaren, sondern vielmehr einer lange fortgesetzten Abstraction. Wie soll ich bei der Vorstellung eines bestimmten Zeitraumes mit einem Schlage an ein absolutes Continuum der Zeit hinter allen und jenseits aller Zeiten denken? Dies kann ich nur, wenn ich mir vorher einen solchen widersprechenden Begriff von Zeit formulirt habe. Dahin ist auch Alles, was über die unmittelbare Abstraction gesagt wird, zu berichtigen. Alle rationellen Principien werden nicht aus dem individuellen Factum abstrahirt, sondern in dasselbe hineingetragen. Ist dasselbe nicht der logische Grund des Principis, so schliesst es auch keine zwei Elemente in sich, sondern nur Eines: das individuelle; — das Allgemeine wird vom Subject hinzugebracht.

Fasst man die Cousin'sche Theorie unter dem Gesichtspunct einer Vermittlung zwischen Idealismus und Empirismus auf, wofür sie gehalten sein will, so ist schwer zu bestimmen, worin die Vermittlung bestehen soll. Dem Empirismus giebt er Recht, sofern der Ausgangspunct aller realen Erkenntniss für ihn die Erfahrung ist, — und dem Idealismus, sofern er Principien anerkennt, deren logischer Grund nicht in der Erfahrung liegt. Haben sie nun aber ihre Quelle nicht in der

1) Fragmens von 1826 p. 235. Philos. du XVIIIème siècle Tom. II. p. 245 ff.

Erfahrung, so müssten sie immanente Bestimmungen des Subjectes sein, und in diesem Falle wäre nicht mehr einzusehen, wie Cousin sagen kann, sie seien durch unmittelbare Abstraction aus einem einzelnen Factum gewonnen. Giebt es nach ihm keine Ideen unabhängig von der Erfahrung, liefert die Sensation den Stoff aller Ideen, nicht aber die Ideen selbst¹⁾, so könnte man denken, die rationellen Principien sollen ganz auf Seiten des Subjects fallen, als die Formen aller Erkenntniss. Es scheint so, aber es ist nicht so. Aus dem Satze: dass die Idee ein Act des Geistes sei, der Geist aber nicht in Action trete, ohne vorausgegangene Sensation²⁾, folgert Cousin, dass es keine angeborenen Ideen gebe. Er will zwar zugeben, dass der Geist präparirt und prädisponirt sei, die Eindrücke der äussern Erfahrung aufzunehmen, nicht aber, dass vor derselben bestimmte Charactere in ihm existiren. „Der Geist hat vor der Sensation keine Ideen, wohl aber Vermögen, intellectuelle Virtualitäten; es ist ihm nichts angeboren, als er selbst“³⁾.

Cousin glaubt sich mit dieser Erkenntnistheorie eng an Leibnitz anzuschliessen. Dieser redet allerdings auch von Virtualitäten, aber in einem andern Sinne. Die Vermögen sind ihm nicht die inhaltslosen, abstracten Capacitäten, sondern sie sind Virtualitäten, durch gewisse apriorische Gesetze bestimmt, welche vermittelt der Wahrnehmung und Reflexion zu wirklichen Ideen erhoben werden. Nach Leibnitz sind die allgemeinen und nothwendigen Principien an sich im Subjecte virtualiter vorhanden; — für Cousin existirt nur ein prädisponirtes Subject, dem alle Erkenntniss von Aussen kommt. Die Idee ist ein Product des Objects und des Subjects, — was das Subject hinzubringt, ist der reine Act, wie bei Biran, oder die blosser Richtung als Aufmerksamkeit, wie bei Laromiguière.

1) La sensibilité physique fournit à l'entendement la matière de ses idées et non ses idées elle-mêmes, par conséquent, elle est la condition extérieure non le principe des faits de conscience. Ecole écoss. p. 156.

2) Nul développement n'a lieu, nul travail se fait, nulle pensée s'engendre dans l'intérieur de la conscience avant et sans la sensation. Ecole sensualiste p. 79. 103.

3) Philos. du XVIIIème siècle p. 385.

Die rationellen Principien haben also ihren Grund nicht in dem Ich; es verhält sich zu ihnen bloß receptiv; sie haben ihren Grund eben so wenig in der Erfahrung, sie wären sonst nur contingent. Die gewollte Vermittlung von Idealismus und Empirismus endet hier auf eine sonderbare Weise. Cousin weiss sich aber später zu helfen, er wendet sich an die Offenbarung.

In der Analyse der Vernunft kamen bis jetzt nur die rationellen Principien der Metaphysik zur Sprache. Wie diese sind uns ferner auch die Principien des Guten und des Schönen im unmittelbaren Bewusstsein gegeben. Cousin unterscheidet contingente und nothwendige Moralprincipien ¹⁾. In die erstere Klasse stellt er Thatsachen, welche nur zufällige Bestimmtheiten des Subjects sind, Gefühle und Instincte, wie Mitleid, Sympathie, Selbstliebe u. s. w. Da sie sich nur auf die sensible Seite des Menschen beziehen, sind sie unsicher und wandelbar und tragen den Character eines wirklichen Principis nicht an sich. Neben ihnen findet sich in uns ein universelles, nothwendiges Moralprincip, alle Zeiten und Räume umfassend. Beobachtet man, was in der Seele vorgeht gegenüber von Handlungen, die sie wahrnimmt, so ist das erste Phänomen ein Urtheil, durch welches eine Handlung für gut oder schlecht, d. h. einer Regel für angemessen oder nicht angemessen erklärt wird. Diese Regel heisst das Gute, ihr Gegentheil das Böse. Beide Ideen bestehen in jedes Menschen Bewusstsein, sei er ein Unwissender oder Gelehrter, ein Civilisirter oder ein Wilder. Die Unterscheidung von Gut und Böse kann zwar mit Irrthum verbunden sein, deswegen hören beide aber nicht auf, in allen Menschen dieselben zu sein. Die Unterscheidung ist universell ²⁾ — aber auch nothwendig. Vergebens würde

1) cf. *Fragmens* von 1826 p. 247 f.

2) Ce n'est pas seulement dans quelques hommes d'élite que la raison porte ce jugement; il n'y a pas un homme ignorant ou instruit, civilisé ou sauvage, pourvu qu'il soit un être raisonnable et moral qui ne porte le même jugement. *Ecole écoss.* p. 56. C'est une conception universelle de la raison, et voilà pourquoi toutes les langues, ces images fidèles de la pensée, la reproduisent. *Philos. du XVIII^{ème} siècle* T. II. p. 264. — Ganz der Reid'sche Common sense, vergl. oben p. 69.

die Vernunft, wenn sie einmal diese Ideen gefasst hat, versuchen, ihre Wahrheit in Frage zu stellen; sie kann nicht willkürlich dieselbe Handlung als gut oder schlecht betrachten. Beide Ideen widerstehen jedem Versuch, sie miteinander zu vertauschen. Noch mehr: die Vernunft kann dieselben in ihrem Unterschiede nicht fassen, ohne zugleich die Ueberzeugung damit zu verbinden, dass das Gute gethan und das Böse unterlassen werden solle. Mit der Idee von gut und böse ist unmittelbar auch die Idee von Pflicht und Gesetz gegeben. Pflicht und Gesetz sind eben so absolut als das Gute selbst ¹⁾).

Mit dem Moralgesetze hängt als eine eben so universelle und nothwendige Idee das Princip der Belohnung und Strafe oder des Verdienstes und der Verschuldung zusammen.

Auf der einen Seite zeigt Cousin, dass die Ideen des Guten und Nützlichen im menschlichen Verstande bestimmt geschieden seien. Die moralische Verpflichtung ist absolut und unabhängig von jeder anderweitigen Rücksicht. Wäre auch das Nützliche immer vom Sittlich-Guten unzertrennlich, so wäre dieses doch nie unter dem Titel des Nützlichen verpflichtend, und könnte nie als solches auf allgemeine Verehrung und Bewunderung Anspruch machen. Man stelle sich einen Mann vor, sagt er, den seine Tugend ruinirt, der sein Leben für die Wahrheit aufopfert, der in den besten Jahren für die Sache des Rechts auf dem Schaffot stirbt; wenn die Tugend nur das Nützliche ist, so ist dieser Mann ein Narr und die Menschheit, die ihn bewundert, ist wahnsinnig.

Sind aber gleich das Gute und Nützliche an sich verschieden, so stehen sie andererseits mit einander in inniger Gemeinschaft. Ein tugendhafter Mann z. B., der ein strenges Gesetz erfüllt, mit Hintansetzung seiner theuersten Neigungen, flösst uns ein Gefühl des Wohlwollens gegen seine Person ein, unabhängig von der Bewunderung, die sich an seine tugendhafte Handlung knüpft. Wir wären geneigt, diesen Mann glücklich zu machen, wenn es in unserer Macht stünde; wir halten das Glück in diesem Falle nicht bloß für etwas Arbiträres, sondern für Etwas, worauf er ein Recht hat. Anderer-

1) cf. Philos. du XVIII^{ème} siècle T. II. p. 267.

seits, wenn der Schuldige in Folge seiner schlechten Handlungen unglücklich ist, so urtheilen wir, dass er es verdiene. Mit einem Wort, wir fällen alle das Urtheil, dass es ungerecht wäre, wenn das Laster glücklich, die Tugend unglücklich wäre. Dasselbe Urtheil fällen wir in Beziehung auf uns selbst. Es ist ein unbestreitbares Factum, dass, wenn wir eine gute Handlung verrichtet haben, wir uns der Belohnung, wenn eine schlechte, der Strafe für würdig halten. Diese Thatsache finden wir 1) in der Freude des Bewusstseins und den Gewissensbissen, 2) in der Achtung und Verachtung Anderer, welche als moralische Wesen, wie wir, ebenfalls urtheilen, dass das Gute Belohnung, das Böse Strafe verdiene, indem sie nach der Beschaffenheit unserer Handlung dieselbe belohnen oder bestrafen, bald auf moralische Weise mit Achtung und Verachtung, bald auf physische Weise kraft der positiven Gesetze des Gemeinwesens.

Wie jenes Urtheil Meinung der ganzen Welt, also universell ist, so auch nothwendig. Hier wieder die bekannte Phrase: *en vain la raison essayerait-elle à croire le vice digne du bonheur — elle n'y peut parvenir et elle ne peut parvenir à ne pas mettre une harmonie entre le bonheur et la vertu.* Und was uns zu diesem Urtheil bestimmt, ist nicht etwa unsere Sensibilität, welche nach Glück strebt, nicht unsere Sympathie, welche das Glück des Andern wünscht. Es ist die Vernunft, welche so urtheilt für uns und die Andern *avec une autorité supérieure.* Wenn die Erfahrung unserm Urtheile widerstreitet, so sind es nicht unsere Urtheile, welche uns verdammen. Wir halten diese Idee fest, auch den Thatsachen gegenüber, die damit in Widerspruch stehen. Denn diese Thatsachen müssen wir als Unordnung bezeichnen. Da, wo die Tugend ihre Belohnung, das Laster seine Strafe findet, ist für uns Ordnung; wo dagegen Tugend ohne Belohnung, Laster ohne Strafe bleibt, da ist Unordnung. Die Idee des Verdienstes und der Verschuldung ist für die Vernunft untrennbar von dem Moralgesetze. Jene ist nur Consequenz von diesem. Die Idee des Guten beruht nur auf sich selbst und auf der Vernunft; die der Strafe und Belohnung dagegen ist auf jene gegründet ¹⁾.

1) cf. über dieses jugement de mérite et de démérite. Ecole sen-

Cousin hat versprochen, er wolle keine Hypothesen machen, sondern einzig nur die Erfahrung befragen. Es ist aber leicht zu zeigen, dass er sehr hypothetisch zu Werke geht und der Erfahrung Gewalt anthut, dass er überhaupt seine sogenannten, unumstösslichen Thatsachen sehr leichten Kaufs gewinnt. Im unmittelbaren Bewusstsein, wird gesagt, ist uns die Idee des Verdienstes und der Verschuldung, mit andern Worten, der nothwendigen Harmonie von Tugend und Glückseligkeit gegeben. Diese Idee ist universell, alle Menschen glauben daran. Woher weiss Cousin aber dies? Erstens hat er nicht Alle befragt und zweitens zeigt die Erfahrung, dass sie nicht allgemeiner Glaube ist; und wenn sie es auch wäre, so ist sie noch lange nicht nothwendig. Was hilft es auch, zu sagen: meine Vernunft kann nicht anders, weil sie da, wo beide nicht in Harmonie sind, Unordnung erblickt. Wenn von der Hegel'schen Schule z. B. jene Nothwendigkeit für jedes einzelne Individuum geläugnet wurde, ohne jedoch die Idee der Harmonie und der Weltregierung überhaupt aufzugeben, so ist jene Behauptung zunächst auf die subjective Vernunft Cousin's zu beschränken. Sodann aber wird man der Aussage des Cousin'schen Bewusstseins noch nicht glauben können, wenn es in dem Gegentheil Unordnung erblickt. Es würde sich vor Allem darum handeln, den Begriff der „Ordnung der Welt“ zu bestimmen. Sagt Cousin, die Ordnung ist eben jene Harmonie, so bringt er uns um keinen Schritt weiter. Will er eine genügende Erklärung von Ordnung geben, so müsste er zur Ontologie seine Zuflucht nehmen. Die Frage gehört in die Theodice, die ihre Lösung nur durch die Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses Gottes und der Welt und insbesondere Gottes und der Menschen finden kann. Die vorliegende Frage insbesondere würde eine genauere Bestimmung der Begriffe von Gut und Böse und ihres Verhältnisses zu einander vor-

sual. p. 209. — Philos. du XVIIIème siècle p. 261 ff. Fragmens phil. von 1826 p. 248 ff. Ueber die moralischen Thatsachen überhaupt kann auch Cours de 1816-17 p. 441-455 verglichen werden. Die Entwicklung ist dort zwar im Wesentlichen dieselbe, bewegt sich jedoch noch in engeren Grenzen.

aussetzen. Da Cousin hier noch in der Psychologie steht, so bleibt seine aus der Weltordnung hergeleitete Nothwendigkeit einer Harmonie von Tugend und Glückseligkeit eine Hypothese. Er könnte etwa bemerken, es solle vor der Hand auch nur eine subjective Nothwendigkeit sein, die erst durch die Logik ihre objective, absolute Bedeutung erhalte. Allein selbst dies ist zu läugnen. Eine Nothwendigkeit für das Bewusstsein ist nur das, wozu es durch die Thatsachen genöthigt wird. Nun ist aber die Erfahrung nicht nur mit der Allgemeinheit, sondern auch mit der Nothwendigkeit jenes Principis im Widerspruch. Cousin sagte oben, dass, wenn wir im Bewusstsein ein Element finden, das sich nicht durch die Erfahrung mehrerer Jahrtausende bestätigt finde, er rathe, in die Aussage des Bewusstseins Misstrauen zu setzen und die Analyse von vorn anzufangen. Er wird aber nicht läugnen wollen, dass der Erfahrung aller Jahrtausende zufolge das Laster sehr oft glücklich, die Tugend unglücklich ist. Auch das Missverhältniss von Tugend und Glückseligkeit also ist eine Thatsache des Bewusstseins; sie hebt die Nothwendigkeit der von Cousin behaupteten Thatsache auf. Die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit ist kein unumstössliches Factum, sondern ein subjectives Postulat.

Ausserdem ist noch auf den Widerspruch aufmerksam zu machen, der zwischen den zwei moralischen Phänomenen selbst besteht. Nach dem ersten derselben ist im Bewusstsein die Idee des Guten als absolut verbindenden Gesetzes gegeben, welchem jede Nützlichkeitsrücksicht fremd ist. Das Nützliche, sagt Cousin, verhalte sich zu ihm als Accidens, das sein oder nicht sein könne. Wie kann dann aber noch die Nothwendigkeit einer Harmonie von Tugend und Glückseligkeit behauptet werden, zweier Dinge, die toto caelo von einander verschieden sind? Die Idee des Guten, als durch sich selbst verpflichtenden Gesetzes, schliesst eine solche Nothwendigkeit geradezu aus. Ist die Glückseligkeit nothwendig, so ist sie kein Accidens, und ist sie ein Accidens, so ist sie nicht nothwendig.

Cousin hat über die rationellen Principien der Moral weniger die Erfahrung als die schottische Moralphilosophie eines

Stewart befragt ¹⁾. Nachdem Cousin die moralischen Principien in dem actuellen Stand des Bewusstseins aufgezeigt hat, kehrt auch hier die Frage nach dem Primitiven und seinem Verhältniss zum Actuellen wieder. Es ist ebenfalls ein individuelles Factum, in welchem das allgemeine Princip ursprünglich enthalten ist und von welchem aus das Ich durch unmittelbare Abstraction zum allgemeinen Principe sich erhebt.

Das Gleiche gilt für die Facta der Aesthetik ²⁾. Die ästhetischen Thatsachen des Bewusstseins sind den moralischen ganz analog. Wenn wir vor einem schönen Object stehen, so sprechen wir ein Urtheil aus, durch welches wir dasselbe für schön erklären, d. h. angemessen einer Regel, welche das Schöne heisst. Wenn Jemand das Gegentheil behauptet, so behaupten wir, dass er sich täusche; wir glauben, dass Jedermann so urtheilen müsse, wie wir. Jenes Urtheil ist individuell durch seine Beziehung auf das Individuum, von welchem es gefällt wird. Aber wenn ich dieses Urtheil ausspreche, so weiss ich doch, dass nicht ich es bin, der es constituiert. Die Wahrheit, die es ausdrückt, erscheint mir als universell, unveränderlich, absolut. Es ist ein Act der Vernunft, der nicht von meiner Willkür abhängt.

In Folge dieses Urtheils erzeugt sich im Geiste ein zweites Factum. Der Mensch fühlt die Schönheit; sie macht einen angenehmen Eindruck auf ihn. Es vereinigt sich mit dem Urtheil das Gefühl reiner und interesseloser Liebe. Dieses Gefühl ist allerdings auch individuell, denn das fühlende Subject ist Individuum. Zu gleicher Zeit aber ist es absolut, d. h. wir legen es Jedermann bei, wie das Urtheil. Es ist absolut durch seine Beziehung zu seinem Urtheil. Trennt man

1) Auch dieser führt als Urthatsachen auf: 1. die Perception von Recht und Unrecht, 2. das Urtheil über Verdienst und Verschuldung, 3. das Gefühl des Wohlwollens und Uebelwollens; letzteres lässt Cousin weg, weil „es des Mehr und Minder fähig sei und als solches nicht absolutes Princip sein könne, wie die beiden ersteren“. cf. Fragmens v. 1826 p. 73 ff.

2) Ce que nous disons ici du vrai (es war von der unmittelbaren Abstraction die Rede) pourra s'appliquer à l'idée du bien et celle du beau. Cours von 1818 p. 168.

es vom Urtheil, so gibt man es seiner individuellen Natur zurück; es wird veränderlich, capriciös ¹⁾).

Cousin sagt wohl, dass uns im Bewusstsein die Idee des Schönen gegeben sei, ohne dies jedoch näher zu bestimmen. Fragt man, worin das Schöne besteht, so antwortet er hier: dies gehört nicht mehr in die Psychologie ²⁾. Aber warum nicht? Wenn die rationellen Principien der Metaphysik in ihrer bestimmten, logischen Form noch der Psychologie angehören, so sollte man erwarten, dass auch die ersten Principien der Aesthetik auf einen bestimmteren Ausdruck zurückgeführt würden. Statt dessen zeigt Cousin blos, dass wir ästhetische Urtheile fällen und moralische Gefühle haben, d. h. er beschäftigt sich blos mit dem primitiven Zustand dieses Theils der Erkenntniss. Wenn wir auf dem Wege der unmittelbaren Abstraction auch zur Idee des Schönen gelangen sollen ³⁾, warum vollzieht sich dieselbe nicht ebenso hier, wie bei den logischen Kategorien? Cousin antwortet vielleicht, dass uns die Schönheit unmittelbar als etwas Absolutes, als ein Ideal erscheint, durch welches unsere Urtheile bestimmt sind. So lange aber das Schöne nicht begrifflich bestimmt wird, bleibt es Sache der reinen Willkür und Subjectivität; es existirt blos im Gefühl, und wie kann dann Cousin einem Andern, der über ein bestimmtes Object ein entgegengesetztes Urtheil fällt, seine Ansicht als die allein wahre geltend machen und Jedermann zumuthen wollen, ebenso zu urtheilen, wie er — er, dessen Bewusstsein doch nicht das Allergeringste über das Schöne zu sagen weiss? Mit einem Menschen, der sich auf's Gefühl beruft, hat Hegel gesagt, ist nicht zu streiten, einen solchen muss man stehen lassen. Im unmittelbaren Bewusstsein soll uns nach Cousin Alles gegeben sein; hier aber ist uns in Wahrheit nichts gegeben. Die gleichen Bemerkungen gelten für die Moral; auch dort hatte es Cousin nur mit dem Pri-

1) cf. Ecole écoss. p. 31 f. Fragmens von 1826 p. 324 ff.

2) Ecole écoss. p. 37.

3) Wie in den Fragmenten von 1826 p. 335 f. behauptet wird, obgleich Cousin auch dort immer nur von einem Ideal redet, das keine Definition zulässt.

mitiven zu thun, indem er zeigte, dass wir moralische Urtheile fällen. Sollte ein Verhältniss der Gleichheit zur rationell-metaphysischen Psychologie hergestellt werden, so müsste er das Gesetz der moralischen Urtheile selbst genauer definiren. Da dies nicht geschieht, so gesteht er damit selbst ein, dass weder die Idee des Guten noch die Idee des Schönen im unmittelbaren Bewusstsein gegeben sind. Sie sind wohl in demselben enthalten, in der Form der Einzelheit und Zufälligkeit — darin hat er Recht — aber um zu wissen, was sie ihrem Begriffe nach sind, dazu gehört mehr als nur unmittelbare Abstraction.

Die ganze Sphäre der Thatsachen des Bewusstseins theilt sich in die der Sensibilität, der Activität und der Vernunft. Im Jahre 1817, erzählt Cousin ¹⁾, sei er dazu gelangt, alle Thatsachen auf diese drei zu reduciren, und es sei nun die Zeit gekommen, jede einzelne derselben genauer zu analysiren, so wie die Beziehungen aufzusuchen, welche sie in der Einheit des Bewusstseins verknüpfen.

Was die genauere Analyse der Vermögen im Einzelnen betrifft, so bezieht sich bei Cousin dieselbe eigentlich bloß auf die Vernunft, deren Hauptthatsachen wir bereits kennen. Die beiden anderen, die Sensibilität besonders, kommen, der Vernunft gegenüber, in der Analyse viel zu kurz.

In der Sensibilität unterscheidet er die eigentliche Sensation, das Gefühl (*sentiment*), die Begierde und die Leidenschaft ²⁾, welche alle den affectiven Character mit einander gemein haben sollen; eine bestimmtere Entwicklung derselben wird jedoch vermisst. Das viele Brauchbare, das der Sensualismus für diesen Theil der Psychologie zu Tage gefördert hatte, wird ignorirt, während das Reid'sche Thema der repräsentativen Ideen in seiner ganzen Breite zu wiederholten Malen abgehandelt wird ³⁾.

Was Bestimmteres über die Activität gesagt wird, dreht sich um den bekannten Gegensatz von Spontaneität und Reflexion. Die reflectirte Form der Activität ist der Wille

1) *Fragmens* von 1826. *Préf.* p. 17. 2) *Ecole écoss.* p. 58.

3) cf. z. B. *Philos. du XVIIIème siècle.* T. II. *Leçon 21.*

im eigentlichen Sinne, die Freiheit. Freiheit wird ganz im Sinne des *liberum arbitrium* aufgefasst. Sie enthält drei Momente: 1) *prédéterminer un acte à faire*, 2) *délibérer*, 3) *choisir ou se résoudre*. Das erste und zweite Moment wird durch die Vernunft unter der Form der Reflexion constituirt; das dritte bezieht sich allein auf den Willen. Wie aber überhaupt eine reflectirte Operation nicht primitiv sein kann, so auch nicht die reflectirte Form der Freiheit. Alles Reflectirte setzt das Instinctive, alles Volontaire das Spontane voraus ¹⁾.

Unter den gleichen Formen manifestirt sich die Vernunft. Alle Erkenntniss ist ursprünglich spontan, jede entwickelte Erkenntniss ist reflectirt. Die Reflexion ist der freie Gedanke, welcher die spontane Bewegung suspendirt. In der letzteren fließen Object und Subject unbestimmt in einander, in jener dagegen treten sie in ihrem Unterschied auseinander. Die Reflexion ist eine wesentlich retrograde Operation, die eine andere über sich voraussetzt. Der negative, distinctive, reflexive Character des Urtheils setzt ein affirmatives, positives, complexes Urtheil voraus ²⁾.

Diesen Formen der Intelligenz stehen noch mehrere andere zur Seite. Die Intelligenz, wird einmal gesagt ³⁾, ist abwechselungsweise „*perception*, *conception*, *jugement*, *raisonnement*, *mémoire* u. s. w.“ (?) Dann wieder ⁴⁾: sie ist „*perception*, *conscience*, *intuition*, *induction*, *raisonnement* u. s. w.“ (?) Die *Perception* bezieht sich auf die äussern Erfahrungsobjecte, sie ist das nothwendige Element jeder *Sensation*. *Conscience* bezieht sich auf die Phänomene des Bewusstseins. Die *Conception* oder *Intuition* hat zum Object die rationellen Principien. Die Vernunft wird bestimmt als „*Vermögen de concevoir*“; sie schaut die Wahrheit unmittelbar an. Das Urtheil, das *Raisonnement* bestimmen sich von selbst durch den Character der Cousin'schen Philosophie, als Reflexionsphilosophie. Von der Reflexion war ohnedies schon zur Genüge die Rede. Dasjenige Vermögen, welches besonders premirt wird, die Ver-

1) Fragmens v. 1826. Préf. p. 27. und p. 340 ff.

2) cf. Fragmens von 1826 p. 337 ff. 3) Ecole sensual. p. 58.

4) ibidem p. 61.

nunft und ihr Verhältniss zum Ich, wird später noch zur Sprache kommen. Was unter dem „u. s. w.“ verstanden sei, mag dahingestellt bleiben; bemerkt muss aber werden, dass von einer Psychologie, welche Erkenntniss der menschlichen Natur und zugleich Basis der ganzen Philosophie sein will, mehr Ordnung und Genauigkeit in der Entwicklung psychologischer Begriffe und vor Allem grössere Vollständigkeit verlangt werden kann. Es ist in ihr von Allem die Rede, nur nicht von dem, wovon sie eigentlich handeln sollte, von dem Wesen des Geistes. Wir erfahren zwar, dass er drei Grundvermögen besitze; aber einmal werden dieselben weniger an sich, nach den ihnen immanenten Characteren, als vielmehr nur nach ihren äussern Kennzeichen, den auf sie sich beziehenden Thatsachen bestimmt. Sodann verschmäht es Cousin fast gänzlich, in die verschiedenen Formen einzugehen, in welchen jene drei sich selbst wieder entwickeln. Die Lehre von dem Seelenvermögen, mit einem Wort, ist höchst mangelhaft. Das immerwährende Entwicklungsschema ist die Reflexion und die Spontaneität; die Entdeckung dieser zwei Formen ist ihm so wichtig, dass er über ihnen fast alle anderen vergisst. Nach der Aufgabe, die er der philosophischen Methode stellte, und nach der Bedeutung, welche die Psychologie in seinem Systeme haben soll, hätte man erwartet, dass er den ganzen geistigen Organismus anatomisch zergliedern und bis in seine geringsten Details untersuchen und analysiren würde. Statt dessen haben wir nur eine Analyse en gros, so dass, vom empirischen Standpunct Cousin's selbst aus betrachtet, die Psychologie in dieser Form keine sichere Unterlage für die weitere Reflexion sein kann, ganz abgesehen davon, dass es überhaupt unmöglich ist, eine empirische Psychologie zur Grundlage aller Speculationen zu machen.

Nachdem Cousin jedes der drei Vermögen für sich betrachtet hat, fragt er nach ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Sie sind erstens bestimmt von einander verschieden, und zwar nicht blos der Form und dem Grade nach, sondern der Natur nach. Denken und Sensibilität sind zwei wesentlich verschiedene Functionen. „Empfinden heisst geniessen oder leiden. Das Denken hat mit Vergnügen und Schmerz nichts gemein, — Denken ist also nicht Empfinden.“

Die gleiche Kluft bemerkt die Beobachtung zwischen dem Denken und der Sensation einerseits und der Activität andererseits. *Agir pour le moi c'est créer, c'est produire, sentir et penser, c'est recevoir, c'est subir* — hier werden also Denken und Empfinden wieder zusammengeworfen. Sensation und Denken offenbaren im Ich nur ein Subject, die Action eine Ursache. Um sich zu erzeugen ferner, bedarf die Action blos des Subjects; Sensation und Denken setzen mit dem Subject zugleich ein Object; jene ist ein absolut einfaches Phänomen, in diesen dagegen steht das Subject in einem Verhältnisse.

Die Unterscheidung dieser drei Facta ist so tief, dass sie jedem Versuch der Vermischung und Identification widerstanden haben. Sind sie wesentlich verschieden, so folgt daraus, dass sie primitiv sind. Die Sensibilität erzeugt eben so wenig die Intelligenz und die Activität, als sie von denselben erzeugt wird. Sie kann ihnen wohl vorangehen, aber in keinem Falle verwandelt sich das Verhältniss der Succession in das der Erzeugung.

Obgleich aber wesentlich von einander verschieden, so sind doch zweitens die drei Vermögen innig unter einander verbunden. Sie entwickeln sich nicht unabhängig von einander. Das Bewusstsein ist eine Synthese, dessen Elemente nur durch ihre Einheit (*ensemble*) Realität und Leben haben.

Jeder intellectuelle Act schliesst Sensibilität und Activität in sich. Die Perception z. B. ist die Beziehung zweier Seiten, von Subject und Object. Das Subject ergreift das Object nur durch Vermittlung der Sinne. Auf der andern Seite aber ist, um den erhaltenen Eindruck aufzunehmen, Reaction, d. h. Activität nöthig. Jede Wahrnehmung ist das Resultat zweier entgegengesetzten und in der Sensibilität, als ihrer Mitte, sich berührenden Kräfte. Ebenso gibt es kein Bewusstsein ohne Activität. Activität ist dessen Princip. Die Sensibilität wird zwar nicht so direct vorausgesetzt, da es ein vollkommen einfacher Act ist, in welchem Subject und Object zusammenfliessen, sie greift aber doch insofern ein, als das Bewusstsein nur unter der Bedingung einer äusseren Anregung erwacht; das Ich erfasst sich nur in der Opposition zum Nicht-Ich.

Die Conceptionen der Vernunft ferner sind gleichfalls durch

die Activität bedingt. Jeder Gedanke setzt immer einen gewissen Grad innerer Activität voraus, ohne welche keine Conception zum Bewusstsein kommt. Dass auch die Sensibilität mitwirkt, folgt aus dem, was über das Psychologisch-Primitive bemerkt wurde. Wie die einfachen Modi des Denkens, Perception, Bewusstsein, Intuition ohne Sensibilität und Activität nicht möglich sind, so auch die zusammengesetzten nicht, d. h. Abstraction, Raisonnement, Induction u. s. w.

Die Sensibilität ihrerseits erfordert einen gewissen Grad von Activität und Intelligenz. Das Ich hat 1) das Bewusstsein von der Sensation; dies ist ein intellectuelter Act, und es hat 2) dieses Bewusstsein nur, sofern es seine Action der Action der äussern Ursache entgegensetzt.

Die Activität endlich schliesst die Sensibilität und Intelligenz in sich. Ohne Erregung durch eine Sensation oder einen Gedanken würde die Activität beständig in der Tiefe des Bewusstseins ruhen. Durch die äussere Anregung wird indess die Freiheit nicht vernichtet. Jene ist nur Veranlassung, die einzige und wahre Ursache bleibt die voluntäre Macht. Dies gilt von der spontanen Activität in derselben Weise wie von der reflectirten.

In der „Willkür“ zwar ist jene Verbindung nicht so offenbar, wenn man aber die Sache genauer betrachtet, so findet man, dass in dem Leben des Ich Alles mit einander zusammenhängt. Ein Factum, das ganz isolirt erschiene, wäre ein unerkklärliches ~~Mysterium~~. Kurz: toute réalité de conscience est complexe. Es gibt nichts Einfaches als die Abstraction. Jede Thatsache des psychischen Lebens ist dreifach und einfach zugleich; — dreifach, denn sie enthält Sensation, Denken und Action; — einfach, sofern eines dieser drei Elemente das Uebergewicht hat und dem Totalfactum den eigentlichen Character aufdrückt. L'homme est tout entier dans chaque acte de la vie réelle. Dreiheit und Einheit ist der wahre Character des Lebens. Um genauer zu reden, resümiren sich daher die Thatsachen des Bewusstseins nicht in drei Thatsachen, sondern in einer einzigen: Il n'y a pas de sensation

pure, ni de pensée pure, ni de volition pure. Jeder Act ist Alles zugleich ¹⁾).

Dies ist vielleicht das Beste in der ganzen Psychologie Cousins; der vorangegangene Schematismus, wodurch alle Thätigkeiten des Geistes nicht nur unterschieden und in Fächer rubricirt, sondern so scharf gegen einander abgesperrt wurden, dass kaum eine Einheit mehr möglich schien, wird hier wieder corrigirt. Das Ich soll nicht wie eine Orgel sein, an der bald dieses, bald jenes Register gezogen wird, sondern eine immer volltönende Harmonie, in der alle Stimmen zu einander gehören, um einen vollen, wohlklingenden Accord zu bilden; eine Kraft, die immer in ihrer ungetheilten Ganzheit sich manifestirt. Nur Schade, dass der wohlthuende Eindruck, den man durch diese Sätze erhält, bald wieder gestört wird. Das Ich, das wir so eben als Triplicität in der Einheit kennen gelernt haben, wird in der Lehre von der Persönlichkeit wieder zu einer monotonen Einförmigkeit degradirt. Es wird ein Stück um das andere weggenommen, bis ihm zuletzt nichts bleibt, als die Einfachheit der Activität.

Die Lehre von der Persönlichkeit kann hier erst ihre Stelle finden. Cousin will ja überall von dem Vielfachen zu der Einheit, von der Qualität auf die Substanz zurückgehen. Das Mannigfaltige des geistigen Lebens haben wir durchlaufen. Welches ist nun die Einheit, das ansichseiende Wesen des Ich?

Das Ich ist wesentlich jene Triplicität, wurde gesagt. Dies ist aber immer noch eine Vielheit, zu der den von Cousin aufgestellten Grundgesetzen des Denkens gemäss die Einheit der Substanz noch zu finden ist, welcher gegenüber jene Triplicität selbst nur wieder als Accidens betrachtet werden kann.

In der ersten Periode war diese Einheit für Cousin noch ein reines Noumenon, Ich ein unbekanntes X. Es wurde als Substanz bestimmt; sofern sie jedoch nun mit ihren Qualitäten Object des Bewusstseins war, Substanz und Qualität aber als disparate Begriffe aufgefasst wurden, so konnte ihr ansichseiendes Wesen nicht angegeben werden.

Da sich in der zweiten Periode die Lehre von den Ver-

1) Cf. Ecole écos. p. 60 ff. Introd. à la morale p. 47 ff.

standes - Kategorien und der damit verbundene Dualismus noch weiter ausgebildet hat, so ist es für ihn noch ebenso unmöglich, der geistigen Substanz einen concreteren Inhalt zu geben.

Noch im Jahre 1819 gibt er Hume Recht, wenn dieser behauptet, dass wir immer nur die Phänomene des Ich kennen. Das Bewusstsein, wird von Cousin gesagt, fällt immer nur auf Phänomene, wenn der Geist auch dieselben sogleich an eine substantielle Ursache anknüpft, so kennt er doch dieselbe nicht so, wie die Phänomene, à vrai dire, il ne les connaît, il les conçoit. „Kennen“ heisst nicht blos wissen, dass ein Object ist, sondern auch was und wie es ist. „Concevoir“ dagegen ist das einfache Wissen von dem: „dass“. Ich kenne die Acte meines Geistes, denn ich kann sie analysiren und beschreiben, die Substanz aber, auf die ich alle diese Acte beziehe, kenne ich nicht; ich weiss blos, dass sie existirt ¹⁾.

Damit steht Cousin noch auf dem anfänglichen Standpunkte der Trennung von Erscheinung und Wesen, und diesen hielt er so lange fest, als er sich mit nur allgemeinen Umrissen begnügte. Je mehr er indessen sich auf die besonderen Zweige der Philosophie einliess, desto mehr musste ihm zum Bewusstsein kommen, dass eine Wissenschaft, deren wichtigster Theil gerade, deren Mittelpunkt ein völliges Geheimniss blieb, nimmermehr dem ganzen System als Stütze dienen könne. Dies stellte sich für ihn hauptsächlich an zwei Puncten heraus: in der Logik und in der Moral. In jener wusste er die objective Gültigkeit der rationellen Principien nur durch die Nicht-Subjectivität oder Unpersönlichkeit der Vernunft zu beweisen, was eine Bestimmung der Persönlichkeit voraussetzte. In dieser blieb das Moral-Princip: „handle der menschlichen Natur gemäss“ so lange ein Abstractum, als die menschliche Persönlichkeit selbst nicht definirt werden konnte.

Cousin merkte also, dass er sich mit seiner Psychologie seither verrechnet habe, sofern in ihr manches Unentbehrliche fehlte. Da er sich aber von dem Gedanken nicht losmachen konnte, dass die Psychologie die philosophie première sei, so kehrte er zu derselben zurück und suchte nachträglich das

1) Ecole écoss. p. 234 f.

noch anzubringen, dessen er später nothwendig bedurfte. Während demnach die Psychologie die übrigen philosophischen Disciplinen aus sich erzeugen sollte, sehen wir hier gerade das Umgekehrte, dass sie nur durch die andern zum Bewusstsein ihrer Aufgabe kommt und durch sie erzeugt wird ¹⁾. Und Cousin sage nicht, dass wir seinem Verfahren eine willkürliche Deutung geben. Wenn die folgende Lehre vom Ich nicht, wie leicht gezeigt werden kann, eine Consequenz der in der Psychologie sanctionirten und seither angewandten Principien ist, wenn sie nur durch die ausdrückliche Negation derselben möglich wird, so ist klar, dass sie nur ein nothdürftiger und durch die Noth abgedrungener, eklektischer Beisatz zur Psychologie sein kann.

Der Entschluss, den Gegensatz von Substanz und ihrer Manifestation für das Ich aufzugeben, scheint Cousin viele Mühe gekostet zu haben. Er dreht sich wenigstens lange hin und her, bis er endlich nach langem Schwanken zu einer Theorie gelangt, die selbst deswegen noch schwankend bleibt, weil er nicht den Muth hat, die begangene Inconsequenz sich zu gestehen, weil er überhaupt auf der Heerstrasse sich halten, d. h. von Allem profitiren will, aber kein Princip bis in seine nothwendigen Consequenzen zu verfolgen sich getraut.

Dass Persönlichkeit nicht im Bewusstsein bestehe, wird auch jetzt noch behauptet.

Das Selbstbewusstsein ist zwar das wahre Zeichen, der wahre Character der persönlichen Identität, aber nicht diese selbst. Wäre Selbstbewusstsein und Identität eins und dasselbe, so müsste da, wo jenes geschwächt oder aufgehoben ist, auch diese aufgehoben sein, wie z. B. in der Lethargie, der Trunkenheit, der Träumerei ²⁾.

Das Ich war nach dem Aufsatz *du fait de conscience* wesentlich Activität, *une force continue dans son développement*.

1) Was diesen Anstoss von Seiten der Moral betrifft, so ist derselbe ganz offenbar in der *Introduction à la morale*, wo die Frage zum erstenmal ausführlich und blos deswegen aufgestellt wird, weil „Pflicht und Recht allein durch die Kenntniss der menschlichen Natur ihre bestimmte Form erhalten.“ p. 29.

2) *Philos. du XVIIIème siècle* II. p. 196.

Es ist frei und dies ist sein Grund. Scheint hiernach die Persönlichkeit in die Activität gesetzt zu werden, so wird doch andererseits wieder die Freiheit zu dem Ich in das gleiche Verhältniss gesetzt, wie das Selbstbewusstsein. Hiess es zuerst, das Selbstbewusstsein sei das allgemeinste Phänomen des Ich, so wird auch wieder gesagt: „der eminente Character der Persönlichkeit ist die Freiheit; die bestimmteste Manifestation und das bestimmteste Maass der Persönlichkeit ist der freie Wille, der unsere Acte hervorbringt“ ¹⁾. „Nur die freien Acte beziehen wir auf uns als Ursache, die Sensationen gehen nicht von uns aus, ebensowenig sind die Ideen oder Vernunft von uns abhängig. Beide beziehen wir vielmehr auf eine ausser uns liegende Ursache; was das Wesen unserer Persönlichkeit allein angeht, sind diejenigen Phänomene, zu welchen wir uns als Ursache verhalten, die freien Acte. Das Ich ist seinem Wesen nach Causalität, Activität, freies Ich. Es ist das Verdienst Birans, den Willen als das constitutive Element der Persönlichkeit geltend gemacht zu haben. Aber er ging so weit, beide zu identificiren. Der Wille ist nur *le caractère éminent de la personnalité*“ ²⁾.

Wir haben nun bereits zwei eminente Charactere des Ich; denn wenn das Bewusstsein das allgemeinste Phänomen genannt wird, so ist dies im Grunde nichts Anderes, als was „eminenter Character“. Das Ich ist wesentlich Selbstbewusstsein und wesentlich Wille, aber es ist an sich weder das Eine,

1) Philos. du XVIIIème siècle II. p. 197.

2) Cousin gibt sich viele Mühe, um zu beweisen, dass der Wille unsere eigene Persönlichkeit angehe. Man höre: „Jene Bewegung, von welcher Sie Bewusstsein haben, welche Sie alle als Wirkung auf die vorangehende Bewegung des Willens als productive Thätigkeit beziehen, ich frage Sie, meine Herren, beziehen Sie jene Bewegung auf einen andern Willen als den Ihrigen? Könnten Sie diesen Willen als den Willen eines Andern betrachten, als den Willen Ihres Nachbars, als den Willen Alexanders oder Cäsars, oder irgend einer fremden, höhern Macht? Schreiben Sie nicht jeden voluntären Act immer ihnen selbst zu?“ Hist. de la phil. du XVIIIème siècle T. II. p. 234. — Die französische Philosophie rühmt als einen ihrer Hauptvorzüge, der deutschen Philosophie gegenüber, die Klarheit und Fasslichkeit ihrer Darstellung. Was Cousin da eben sagte, ist allerdings sehr klar, wo nicht sehr trivial.

noch das Andere. Cousin ist in seinem Phänomenalismus ungewöhnlich consequent. Soll aber nicht einmal der Schleier gehoben werden?

Notre personnalité est toute entière dans les phénomènes libres et la force libre en nous n'est autre chose que nous mêmes, lässt Cousin einen seiner Schüler sagen, der übrigens nur seinem Meister nachspricht ¹⁾. Beweis: In der Sensibilität und in der Conception der rationalen Principien verhält sich das Ich passiv. Es kann diese Phänomene nicht nach Belieben produciren. Frei verhalten wir uns bloß in den Acten des Willens. Was ist aber die Freiheit? Gewiss, wird geantwortet, sie ist kein Phänomen; wenn sie dies wäre, könnten wir sie isolirt erreichen durch Beobachtung; durch Beobachtung erreichen wir aber immer nur freie Phänomene. In ihnen reflectirt sich zwar die Freiheit, aber sie sind nicht die Freiheit selbst. Die Freiheit ist das Unbestimmte selbst. Wie Alles, was einfach ist, lässt sie sich nicht definiren. Es lässt sich nur sagen, dass sie eine Kraft sei, die wir selbst sind. Nur die freien Acte nennen wir „unser“. Die Freiheit constituirt daher unsere Persönlichkeit ²⁾.

Der eigenthümliche Character des Ich, heisst es bei Cousin selbst ³⁾, ist die Causalität oder der Wille, weil wir nur dasjenige auf uns beziehen, was wir wollen. „Wollen“, „Verursachen“, „Sein für uns“, sind lauter synonyme Ausdrücke. Die Beziehung des Willens zum Ich ist nicht ein blosses Verhältniss der Coexistenz, sondern wirklicher Identität. Nur die freien Acte rechnen wir uns zu. Der Wille ist die Person, die Freiheit ist das Ich ⁴⁾.

1) In einer Abhandlung pour les formes diverses du principe actif (von 1819), die Cousin seinen Fragmenten von 1826 beigegeben hat, p. 403. Cousin bemerkt: elle contient mes dernières idées sur la liberté p. 355.

2) Fragmens von 1826 p. 399 f. 3) *ibid.* Préf. p. XXV.

4) L'activité seule c'est l'être de la personne. Les faits volontaires sont seuls marqués du caractère d'imputabilité et de personnalité. La volonté seule est la personne ou le moi. — La liberté est le moi lui-même. — Cours von 1818 p. 132.

Cousin ist im Voranstehenden zweimal inconsequent und einmal consequent. Inconsequent einmal insofern, als er überhaupt aus dem principiell behaupteten Dualismus von Substanz und Qualität heraustritt. Phänomen und Ding an sich werden einander näher gerückt. An den Phänomenen wird das Wesen der Substanz selbst erkannt. Diese Inconsequenz stützt sich auf die andere specielle, dass der Wille, der früher eine That-sache des Bewusstseins, ein Phänomen genannt wurde, nun zum Ding an sich erhoben wird. Consequent ist er aber auf der andern Seite darin, dass er uns vom Ich im Grunde eben so wenig sagt, als zuvor. Das Ich ist Freiheit, wenn aber diese das ganz unbestimmte Etwas ist, das sich nicht definiren lässt, so ist Ich immer noch ein Ding an sich. Es ist eine Kraft, aber es gibt viele Kräfte in der Welt. Allen Naturwesen ist eine Kraft immanent; ist die Kraft überall dieselbe oder ist ein Unterschied zwischen der Kraft des Ich und den übrigen Kräften? Ich ist freie Kraft, sagt man uns. Wenn ihr aber nicht erklären könnt, was die Freiheit ist, wie wollt ihr bestreiten, dass auch das Thier eine Person sei?

Während Cousin früher die Biran'sche Identification von Ichheit und Freiheit zurückwies, gibt er hier derselben seine volle Zustimmung. Stützte indessen Biran seine Theorie auf die unmittelbare Apperception, so greift Cousin die Sache anders an; um den Empirismus dem Schein nach nicht aufzugeben, macht er einen kleinen Umweg; er geht von den Phänomenen aus, und nimmt Eines derselben in die Substanz zurück. Was den Rückweg vermittelt, ist der Begriff der Zurechnung, des Verursachens. „Wir rechnen uns nur die freien Acte zu, also ist das Ich freie Activität.“ — Dies ist eine höchst arbiträre Argumentation. Sage ich nicht auch: mein Leib, mein Gefühl, meine Ansicht u. s. w. Leib und Gefühl sind zwar nicht vom Ich hervorgebracht, das Denken ebenso wenig, da es ja „recevoir, subir“ sein soll, dennoch gehen sie Alle mein Ich an. Von dem blossen Begriff des „Meins“ oder des „Seins für das Ich“ ausgehend müsste Cousin alle Phänomene des Bewusstseins mit der Substanz identificiren, wie er es mit dem Willen gemacht hat; diese fiele aber dann in eine Vielheit un-

verbundner Bestimmungen auseinander, die Identität des Ich ginge verloren.

Cousin beschränkt daher den Begriff des „Seins für das Ich“ auf den der Verursachung. Aber mit welchem Rechte? Wenn er sagt: Ich geht nur das an, was es hervorbringt, so setzt er den Begriff des Ich als hervorbringender Ursache voraus; wenn er zum Kriterium der Ichheit den Willen macht, so ist dies keine aus der empirisch-psychologischen Analyse hervorgehende Theorie mehr, sondern eine reine Synthese, d. h. wie man es in Frankreich nennt, eine Hypothese. Der synthetische Character der Deduction ist von Cousin selbst dadurch angedeutet, dass er sagt, die Freiheit sei kein Phänomen. Ist sie kein Phänomen, so ist sie kein Object des Bewusstseins; dieses soll sich ja immer nur auf Phänomene beziehen; ist sie kein Object des empirischen Bewusstseins, so ist sie kein Object der Analyse, sie ist etwas im reinen Bewusstsein Gesetztes. Ich kann nicht mehr durch die Scheidewand der Phänomene von sich selbst getrennt sein, sondern muss in einem rein apriorischen Act sich unmittelbar als Object seiner selbst setzen. Cousin ist also genöthigt, an die Stelle des empirischen Princips ein synthetisches, apriorisches zu setzen, mit der Biran'schen oder Fichte'schen Idee vom Ich auch die Biran'sche oder Fichte'sche Methode zu adoptiren; was er denn anderswo auch wirklich gethan hat.

In der Einleitung zur Moral entwickelt er die drei Hauptformen des Geistes, Empfinden, Denken und Activität, und fragt sodann, ob der Geist selbst diese Dreiheit von Elementen, oder nur Eines derselben sei? Ueber dieses „Mysterium“ wird das Bewusstsein zu Rathe gezogen. Das Bewusstsein, wird bemerkt, ist nicht einfach das Wissen um alle Acte des Geistes; denn dieses Wissen ist identisch mit den Acten selbst; es ist vielmehr das innere und tiefe Gefühl von der Action des Ich ¹⁾. Bewusstsein ist ein Wissen, dessen Object das Ich selbst ist

1) Sentir et savoir qu'on sent, penser et savoir qu'on pense, vouloir et savoir qu'on veut, n'est-ce pas une seule et même chose? . . . ce n'est pas une connaissance générale de chaque fait de conscience, c'est dans chaque fait le sentiment profond et intime de l'action du moi. Introduction à la morale p. 52.

und Alles, was von ihm herrührt. Man kann daher nicht sagen: Ich habe ein Bewusstsein von Gott, von der Natur; ja nicht einmal der Sensation und des Denkens sollen wir uns bewusst sein, sondern nur der Action des Ich in beiden ¹⁾. In jedem Factum des Bewusstseins habe ich immer nur Bewusstsein von mir selbst, d. h. von meiner Activität, meiner Freiheit. Daher kommt es, dass das Bewusstsein direct die innerste Natur des Ich erreicht; in Wahrheit erreicht es in jedem Factum eben nur dies.

Dieses Wissen des Ich um sich selbst ist durch Abstraction von jedem bestimmten Objecte bedingt. In der Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich hat es sich zwar als existirendes, aber es erkennt sich noch nicht; zur Idee seines Wesens gelangt es nur, indem es, von dem Objecte abstrahirend, sich selbst als Object seiner eigenen Anschauung setzt. In dieser Reflexion auf sich selbst hat es nicht mehr das vage Bewusstsein seiner Existenz, sondern es besitzt und kennt sich vollkommen als freie Activität ²⁾.

Früher versicherte uns Cousin, Object des Bewusstseins sei nie das Wesen des Ich, sondern immer nur die Mannigfaltigkeit seiner Manifestationen; jetzt behauptet er das gerade Umgekehrte, Ich habe immer nur ein Bewusstsein von sich selbst. Er wollte den Geist in seinen Acten studiren, um hiedurch zu seiner Natur zu gelangen; hier läugnet er die Möglichkeit dieses Verfahrens; die Conception des Ich als Activität ist ein durch Abstraction von aller Erfahrung bedingter Act. Er wollte uns durch Analyse des Vielfachen am Ich, zur Synthese, d. h. zum Wesen des Geistes führen; hier haben wir nun allerdings eine Synthese, aber weit entfernt, Recomposition des Materials der Analyse zu sein, ist sie vielmehr eine von dieser ganz unabhängige, rein apriorische Anschauung. Indem Cousin Biran nachspricht, mit Einstreuung Fichte'scher Phra-

1) Introd. à la morale p. 64.

2) Pour que le moi se connaisse, tel qu'il est, il faudra qu'il se dégage de tout contact avec les causes extérieures, qu'il se recueille et se pose lui-même comme objet de son intuition . . . en ce moment il fait mieux qu'exister, il se connaît, il se possède pleinement *ibid.* p. 54.

sen, sieht er nicht, dass hiemit sein empirisch-psychologischer Standpunct völlig negirt ist.

Mit diesem Widerspruch hängt ein weiterer enge zusammen. Die Cousin'sche Philosophie will nichts sein als die Reflexion im Grossen, also Lehre der Unfreiheit. Wie verträgt es sich nun aber hiemit, wenn Ich als eine seinem innersten Wesen nach freie Kraft bestimmt wird? Kraft, heisst es, ist auch in der Materie; wenn das Wesen, welches Kraft hat, lebt und fühlt, ist es Seele; wenn es handelt, so dass es seine Bewegungen beherrscht, und besitzt, ist es Person; und endlich, wenn wir uns die Person mit unendlicher Freiheit vorstellen, so fassen wir den Geist in seiner Reinheit und in der Fülle seines Wesens ¹⁾. — Der Activität liegt, dem Ausspruche des Bewusstseins zufolge, eine unerschöpfliche Quelle zu Grunde; diese Kraft ist ein ihrer Natur nach universelles, absolutes Princip, das jedoch, indem es in Zeit und Raum eingeht, sich vervielfältigt, beschränkt und localisirt ²⁾.

Wir haben hier dieselbe Entgegenstellung von reflectirtem und absolutem Ich, die uns bei Biran begegnete. Zu den Widersprüchen, an welchen diese Theorie bei dem letzteren leidet, gesellt sich bei Cousin noch der andere, dass er das idealistische Moment derselben ganz ignorirt. Ist Ich seiner Natur nach universelles, absolutes Princip, so kann es zur Realität nicht in dem äusserlichen Verhältniss stehen, in welches es durch die Cousin'sche Reflexions-Philosophie gesetzt wird; es müsste sich zu seinem Object nicht receptiv, sondern productiv verhalten; mit einem Wort: als an sich Absolutes müsste es Princip des Realen sein. Nun ist aber in Cousin's System für das Ich als Denkendes alle Realität eine objective Thatsache; als rein agirendes hat es nur die Freiheit der Wahl — d. h. Ich ist immerwährend an die Objecte gebunden, es ist wesentlich unfrei und nicht an sich absolut. „Die Philosophie ist nur Reflexion über die Thatsachen der Erfahrung“ und „das Ich ist seiner Natur nach absolut“, dies sind zwei Sätze, die einander contradictorisch entgegengesetzt sind.

Vergleichen wir die aufgestellte Idee der Persönlichkeit

1) Introd. à la morale p. 67. 2) ibid. p. 65.

mit dem, was uns Cousin oben über das gegenseitige Verhältniss der drei Grundthätigkeiten des Ich lehrte, so werden wir auf einen neuen unerträglichen Widerspruch geführt. Setzte er dort das Wesen des Ich in die Triplicität in der Einheit, so soll hier das Ich nur dieses Einfache der Activität sein. Dies passt schlecht zusammen. Manifestirt sich der Geist immer in jener Dreiheit, so kann dies nichts Zufälliges sein, sondern muss seinen Grund im Wesen des Geistes selbst haben. Wie kann sich aber das Ich in eine Dreiheit expliciren, wenn es nur diese Activität ist? Sind Intelligenz, Wille und Sensibilität, wie gesagt wurde, so sehr von einander verschieden, dass ihr Unterschied primitiv ist, so kann die Activität nie und nimmermehr das Princip der beiden andern Vermögen sein. Man hätte erwartet, dass Cousin zeigte, wie die Einheit der Kraft sich zur Mannigfaltigkeit des ganzen psychologischen Lebens aufschliesst. Diesen Nachweis bleibt er uns aber eben so schuldig, wie er es oben verschmähte, zu zeigen, wie die Dreiheit sich in die Einheit zurücknimmt, was doch seiner Methode allein angemessen gewesen wäre.

Durch die Bestimmung des Ich als freier Activität kommt nun zwar Cousin dazu, wenn auch auf dem Wege der Inconsequenz, demselben einen bestimmteren Inhalt zu geben. Andererseits aber gelingt es ihm auch hier nicht, seinen transcendenten Standpunct völlig aufzugeben. Es bleibt im Hintergrunde immer noch ein unbekannter Rest.

Ist das reflectirte Ich oder die Person die Kraft, welche sich selbst besitzt und beherrscht, so muss man immer noch fragen, vermöge welchen Principis sie diese Herrschaft ausübe? Das beherrschende Princip kann nicht die Kraft als solche sein, da sie ja auch der Materie und der Seele zugesprochen wird, ohne dass sie sich selbst beherrsche. Es muss also zur Kraft noch etwas Weiteres hinzukommen, das ihr den specifischen Character einer sich selbst besitzenden Kraft gibt. Dieses könnte nur die intelligente, selbstbewusste Natur des Ich sein. Da Cousin nicht bestimmt, wie sich diese zur Kraft verhalte, so bleibt seine Definition vom Ich immer noch höchst vag. Er benimmt zuletzt seiner ganzen Entwicklung wieder alle Sicherheit und Klarheit, wenn er bemerkt: Man könne vielleicht

sagen, die Kraft sei das ganze Ich, doch, um sicher zu gehen, wolle er nur so viel behaupten, was Niemand bestreiten werde, dass die Kraft dem Ich inhäre¹⁾.

Zuerst hatten wir: $\text{Ich} = x$. Dieses x klärte sich sodann zur Activität auf; jetzt dagegen ist $x = \text{Activität} + y$. Das durch das unberechtigte Princip der Identität von Erscheinung und Wesen gefundene Resultat wird hinterher noch durch das allein consequente Princip der Trennung beider corrigirt. Daher einerseits das Postulat einer hinter dem persönlichen Ich liegenden absoluten, unendlichen Kraft, wie andererseits der in demselben für ein anderes Unbekanntes offen gelassene Raum.

Dies ist also das feste Bollwerk von Psychologie, hinter welchem sich Cousin gegen alle Angriffe gesichert glaubt, das unerschütterliche Fundament, auf welchem das Gebäude der Philosophie errichtet werden soll. Sie ist ein Gewebe von Widersprüchen, ein Gemengsel heterogener Bestandtheile, sie macht Hypothesen am Anfange und Hypothesen am Schlusse. Ihr Ziel war die Erkenntniss des menschlichen Geistes auf dem Wege der Empirie, ihr Resultat ist das Geständniss, dass auf diesem Wege eine adäquale Erkenntniss der menschlichen Natur unmöglich sei.

Die Logik.

Die Logik hat es ebenso mit den Principien der Moral und Aesthetik, als denjenigen der Metaphysik zu thun. Ihre Aufgabe ist in dieser Beziehung, den in der Psychologie constatierten apriorischen Ideen einen Legitimationsschein auszustellen. Sind sie blos subjective Verstandesformen, wie nach Kant, oder objective, absolute Principien, von welchen in der Metaphysik Gebrauch gemacht werden darf? Dies ist die Frage, welche von ihr entschieden werden soll.

1) Introd. à la morale p. 64: Je pourrais peut-être dire que le principe de cette activité qui seule fait l'objet de la conscience est le moi tout entier; mais, à coup sûr, ce qu'on ne contestera pas, c'est que ce principe est inhérent au moi.

„Um die Gewissheit der Existenz des Objectiven zu schwächen, heisst es in dem Programm von 1817 ¹⁾, wendet man ein, dass die Principien, welche uns das Objective (Gott, Seele, Materie) geben, blos subjectiv seien, und also zu keiner objectiven Gewissheit führen. Wenn man, wie wir, unter subjectiv Alles dasjenige versteht, was innerlich, unter objectiv, was äusserlich ist, so kann man allerdings sagen, dass unser Glaube an das Objective sich nur auf den Glauben an das Subjective stütze. Aber wie wäre es überhaupt möglich, durch ein anderes, als ein inneres Princip das Aeussere zu erkennen? Dadurch indessen, dass ein Princip innerlich ist, verliert es noch nichts von seiner Auctorität; daraus dass das Absolute ins Bewusstsein fällt, folgt noch nicht, dass es damit relativ werde.

Versteht man dagegen unter subjectiv dasjenige, was sich auf irgend ein bestimmtes Subject bezieht, unter objectiv dasjenige, was absolut ist, so kann man das Objective allerdings nicht durch das Subjective erreichen.“

Dass sich indessen die rationellen Principien auf das Subject beziehen, ist nach Cousin zu läugnen. „Das Princip der Causalität z. B. ist nichts Anderes als die Unmöglichkeit, den Begriff des nothwendigen Verhältnisses von Ursache und Wirkung nicht auf alle möglichen Fälle anzuwenden. Jene nothwendige Beziehung der beiden Seiten aufeinander haben wir durch Abstraction vom Individuellen, also von einem bestimmten Subject erlangt. Sofern daher das Princip die Nichtbeziehung auf das Subject voraussetzt, kann es nicht subjectiv sein. Wenn wir, vermöge jenes Princips an die Existenz Gottes glauben, so stützt sich unser Glaube nicht auf das Relative, sondern auf das Absolute; wir glauben an das Objective auf den Grund des Objectiven. Die rationellen Principien geben uns also das Absolute auf legitime Weise; denn das Absolute führt nothwendig auf das Absolute.“

Dass uns das Absolute regelrecht das Absolute gebe, ist ganz gewiss; denn mit absoluten Principien habe ich das Absolute selbst schon; dies ist idem per idem. Absolute Prin-

1) Fragmens von 1826 p. 229 ff.

cipien, die nicht Bestimmungen des Absoluten selbst sind, wären eben damit nicht absolut. Warum sind aber die rationellen Principien nach Cousin absolut? Weil sie sich nicht auf ein bestimmtes Subject beziehen, also weil sie allgemein sind. Mögen sie aber auch, wie er sagt, nicht „Conceptionen des Ich, sondern Abstractionen desselben“ sein, so ist damit der Character der Subjectivität noch keineswegs negirt; denn das Abstrahirende ist immerhin das Ich. Die Allgemeinheit könnte deswegen wohl noch subjective Allgemeinheit, ein blosser Glaube des Ich sein. Folgt allerdings daraus, dass das Absolute in das Bewusstsein des Subjects falle, noch nicht, dass es damit relativ werde, so folgt doch für Cousin ebenso wenig, dass es absolut bleibe. Zuvor würde es sich fragen, ob das, was durch sein Erscheinen im Bewusstsein nicht verendlicht werden soll, an sich absolut sei. Das Moment, auf welches in dieser Legitimation das Hauptgewicht gelegt wird, ist scheinbar die Nichtbeziehung auf das Subject, die Allgemeinheit; der wahre Grund ihrer Absolutheit aber ist vielmehr ihre Beziehung auf das Subject, ihre Nothwendigkeit. Ich, dieses Subject, kann nicht umhin, sie auf alle Fälle anzuwenden. Sie sind absolut, weil sie für mein Bewusstsein mit dem Character der Nothwendigkeit gesetzt sind.

Sich indessen auf die innre Nothwendigkeit des Denkens zu berufen, dazu ist Cousin in keiner Weise berechtigt. Würde diese Nothwendigkeit mit der Absolutheit, mit andern Worten, würde Denken und Sein identificirt, so wäre die ganze Logik überflüssig. Dass die rationellen Principien allgemein und nothwendig seien, diess wusste er schon in der Psychologie. Da er von dem Gegensatz des Subjects und Objects ausgeht, so kann dasjenige Moment, kraft dessen jene Principien für absolute erklärt werden sollen, nicht aus dem Ich genommen werden. Ich würde sonst als ein der absoluten Erkenntniss fähiges vorausgesetzt, was erst Resultat der Logik sein soll.

Ist das Kriterium des Absoluten nicht im Ich, so kann es nur im Object, d. h. in einer Thatsache gefunden werden.

Dass sich die Absolutheit der Principien nicht aus der Nothwendigkeit, sie als allgemeine zu denken, beweisen lasse, kam Cousin bald zum Bewusstsein. Schon in dem Cours

von 1818 behauptet er das gerade Entgegengesetzte, dass sie durch die Nothwendigkeit subjectivirt werden. Indem er dort die Möglichkeit der absoluten Erkenntniss für die Wissenschaft überhaupt aufzuzeigen sucht, geht er von dem Begriff der absoluten Wahrheit aus. Es wird ein relatives und absolutes Kriterium derselben unterschieden. Letzteres besteht in der Universalität und Unabhängigkeit von allen Verhältnissen der Zeit und des Raumes, das erstere in der Nothwendigkeit, mit der sich die absolute Wahrheit dem menschlichen Denken darstellt. Diese Nothwendigkeit hat drei Stufen ¹⁾.

Auf der ersten Stufe ist uns das Absolute als ein Gesetz des menschlichen Verstandes, als ein Glaube oder nothwendiges Princip gegeben. Die Nothwendigkeit hebt hier das Absolute auf, indem sie ihm den Character der Reflexion und folglich der Subjectivität und Relativität aufdrückt. Nothwendigkeit des Glaubens schliesst Reflexion, Prüfung in sich; denn man muss sich über den Werth einer Wahrheit befragt haben, ehe man ihre Nothwendigkeit anerkennt. Da die Reflexion wesentlich Freiheit ist, Freiheit aber die Persönlichkeit constituirt, so ist das Princip, welches von der Reflexion als nothwendiges anerkannt wird, eben damit ein rein persönliches, subjectives ²⁾.

Zweite Stufe. Es ist uns nicht bloß unmöglich, an die rationellen Principien nicht zu glauben, wir müssen auch glauben, dass sie an sich wahr sind ³⁾. Das wird wohl heissen sollen: wir glauben nicht nur, wie auf der ersten Stufe, dass die rationellen Principien nothwendige Gesetze des Denkens seien, sondern auch, dass ihnen eine an sich seiende, objective Gültigkeit, unabhängig von unserm Denken, zukomme. — Aber auch hier, fügt Cousin bei, kommen wir aus der Nothwen-

1) Siehe das Programm von 1818 in den Fragmenten von 1826 p. 269 ff.

2) Cf. Cours von 1818 p. 121.

3) Non seulement nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire aux divers principes rationnels, mais nous sommes dans l'impossibilité de ne pas croire qu'ils sont vrais en eux-mêmes, indépendamment de l'impossibilité où nous sommes de ne pas croire à leur vérité. Im genannten Programm.

digkeit nur durch die Nothwendigkeit heraus. Das Absolute ist immer noch reflexiv und relativ.

Dritte Stufe. Das Axiom, durch welches das Absolute hier begründet wird, ist an sich selbst subjectiv, da es noch ein nothwendiges Gesetz, eine Kategorie ist. Es ist vorerst nur eine reflexive Demonstration des Spontanen, eine subjective Demonstration des Absoluten.

Wir können dies, wenn es vom Vorigen sich unterscheiden soll, nur so verstehen, dass, wenn vermittelt der rationalen Principien auf das Absolute geschlossen wird, dieser Schluss rein subjectiv sei, wie das Princip. Im Ganzen ist jedoch ziemlich unklar, was Cousin mit diesem Stufengang ausdrücken will. In dem Programm von 1818 ist er nur kurz bezeichnet, und auch in dem Cours von 1818 selbst findet man darüber keine Aufklärung. In jedem Falle ist die Unterscheidung der drei Stufen eine reine Abstraction, durch welche sein Gedanke um nichts philosophischer wird. Zwischen der ersten und zweiten vermögen wir durchaus keinen Unterschied zu entdecken. Alles reducirt sich zuletzt auf den einfachen und auf dem Cousin'schen Standpuncte ganz richtigen Satz, dass die Absolutheit der Principien sich nicht auf die Denknöthwendigkeit stützen lasse, dass diese vielmehr es sei, wodurch sie subjectivirt werden ¹⁾. Ich hat das Kriterium der Wahrheit nicht in seinem ihm immanenten Wesen. Die Wahrheit, bemerkt Cousin, beruht nicht auf dem Glauben des Ich, sondern die Nothwendigkeit des Glaubens muss umgekehrt auf der Wahrheit beruhen ²⁾. Es ist hiermit ausgesprochen, dass, um zum objectiven Wissen zu gelangen, das Absolute in seiner völligen Unabhängigkeit vom Subject, oder in derjenigen Beziehung zu demselben erfasst werden müsse, in welcher es nicht mit dem Character der Nothwendigkeit dem Bewusstsein sich manifestirt.

Wir haben früher bei Biran schon die Jacobi'sche unmittelbare Vernunftanschauung getroffen. In Folge des relativen

1) C'est dans le sentiment de cette nécessité, dans cette observation, à savoir que je ne peux pas ne pas admettre telle ou telle vérité, que se révèle le caractère subjective de ma raison. Siehe das Programm.

2) Cours von 1818 p. 121.

Begriffs von Subject sah er sich genöthigt, über der Realität des Bewusstseins noch die wahre Realität zu postuliren, um das für das Denken jenseits Gebliebene noch einigermaßen in das Diesseits hereinzuziehen. Was er Inspiration nannte, wird von Cousin unter dem Namen „der unmittelbaren Apperception“ weiter ausgebeutet. Sie bildet zu den schon genannten Stufen der rationellen Principien die vierte, auf welcher die Wahrheit auf einmal aus aller Nothwendigkeit heraustritt, und ohne alle Einmischung der Persönlichkeit, also an sich angeschaut wird, wo folglich alle Subjectivität und Relativität ein Ende hat ¹⁾).

Sehen wir, was Cousin über diese reine Apperception der reinen Vernunft uns Näheres zu sagen weiss. — Wenn die schottische Schule behauptet, dass das Urtheil sich immer in drei Formen bewege, der negativen, affirmativen und dubitativen, so glaubt Cousin vor Allem die letztere Form bei Seite lassen zu müssen, da sie mit der Frage nach der Existenz des Absoluten nichts zu thun habe ²⁾. Was die beiden ersten betrifft, so wissen wir aus der Psychologie, dass Affirmation und Negation dasselbe sind. Etwas affirmiren heisst seine Nichtexistenz negiren, und umgekehrt, Etwas negiren heisst seine Nichtexistenz affirmiren. Affirmation und Negation gehören der Reflexion an, in welcher jedes Urtheil sein Gegentheil in sich schliesst. Giebt es aber nicht, wird gefragt, eine primitive Affirmation ohne Negation, oder, was dasselbe ist, ist der Geist bloß nach den Gesetzen der Reflexion thätig? „Consultons l'expérience qui doit être notre seul guide, quand il s'agit de constater des phénomènes internes! Die Erfahrung lehrt uns, dass die Thätigkeit der spontanen Vernunft (und diese ist eben die reine Vernunft) der Thätigkeit der reflectirten vorangeht. Wenn ich z. B. das Urtheil ausspreche: zwei und zwei machen zusammen vier, so ist dies ein völlig reflexionsloser

1) Toute relativité, toute subjectivité, toute réflexivité expire dans l'intuition spontanée de la vérité absolue, sans croyance nécessaire, sans aucun mélange de personnalité que la conscience pure de l'apperception pure de la raison pure. Fragm. von 1826 p. 270.

2) Cours von 1818 p. 122. 137.

Act, der sich ohne alle vorangehende Ueberlegung vollzieht, in welchem Ich mit einem Sprung die Wahrheit ergreift; es ist ein Urtheil, das gar nicht in Frage gestellt wird, und daher weder affirmativ noch negativ ist. Sobald man diesem ersten Act widerspricht, reflectirt sich die Intuition auf sich selbst und hier erst erscheint dann die subjective Form, das Denkgesetz oder die Kategorie.“

Dieses mathematische Exempel verbirgt entweder einen für Uneingeweihte unbegreiflichen Tiefsinn, oder es enthält eine Absurdität. $2 + 2 = 4$ soll, ohne Reflexion, instinctmässig ausgedrückt ein absolutes Urtheil sein; auf dem Wege der Reflexion gelange ich aber zu dem nämlichen Resultat; es ist also durchaus nicht einzusehen, welcher Unterschied hinsichtlich der Wahrheit beider Urtheile stattfinden soll. Der Unterschied wäre eher der umgekehrte, dass nämlich das Urtheil der Reflexion, das mit dem Bewusstsein der Gründe, auf die es sich stützt, ausgesprochen wird, das gewissere, objectivere ist. Dass, um ein anderes Beispiel zu wählen $(a + b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$, ist für mich eben so gewiss, als dass $2 + 2 = 4$ ist; ich brauche gar nicht zu reflectiren, um jene Formel auszusprechen; aber warum bin ich derselben gewiss? bloß weil ich mir der Gründe bewusst bin, und für jeden Andern ist sie so lange eine Voraussetzung, als sie ihm nicht erklärt und bewiesen ist. Es folgt hieraus 1) dass das unmittelbare Wissen nicht den Grad der Wahrheit und Gewissheit hat, den ihm Cousin vindicirt; 2) dass nach der Cousin'schen Behauptung die Mathematik, die Wissenschaft also, welche von der Philosophie immer um ihrer Evidenz und Gewissheit willen beneidet worden ist, eine rein subjective Wissenschaft wäre, bloß deswegen, weil sie alle ihre Sätze beweist, weil sie reflectirt. Ferner will Cousin von einer Spontaneität reden, welche gar keine Reflexion über sich voraussetzt. Nun haben wir aber bis jetzt immer geglaubt, dass jeder mathematische Satz Reflexion voraussetze, die Axiome selbst nicht ausgenommen. Ich kann allerdings, ohne mich zu besinnen sagen: 6 mal 6 ist 36; ein geübter Mathematiker kann mir mit einem Schlage ein Problem lösen, welches ich, schlechter Mathematiker, entweder gar nicht, oder nur nach langem Raisonnement finde. Der Grund hiervon ist nicht der, weil die

Sache auf flacher Hand liegt, sondern weil der Betreffende im mathematischen Denken geübt, in der Mathematik dressirt ist; mathematische Urtheile, die er ganz spontan ausspricht, sind ihm habituell geworden. Wären die Urtheile der Cousin'schen reinen Vernunft etwas dem genannten mathematischen Urtheil Analoges, so würde daraus folgen, dass die ganze Logik eine Sache der Gewohnheit sei, Etwas, in das man sich so sehr hineingelebt hat, dass es dem Subject so zu sagen zur andern Natur geworden ist; und hiemit würde Cousin eine grosse Wahrheit aussprechen, die nämlich, dass der Verstand so sehr an seine Verstandesgesetze gewöhnt ist, dass sie ihm etwas Sonnenklares und Gewisses sind, über das nicht der geringste Streit erhoben werden kann.

An sich klar sollen sie nun allerdings sein, aber nicht Sache der Gewohnheit, überhaupt nichts dem Ich Immanentes. Dass sie indessen, gerade weil sie dem Verstande von Aussen kommen und ihm doch so geläufig geworden sind, zu einer Gewohnheit werden müssen, dies werden wir später noch hervorheben.

Um das Factum der reinen Apperception zu erklären, bemerkt Cousin weiter: „Wie wir oft handeln, ohne an die Resultate unserer Handlung zu denken, so affirmirt unsere Vernunft in der reinen Apperception die Wahrheit, ohne daran zu denken, dass ein Irrthum obwalten könne. Wir können uns bei diesem Factum nicht aufhalten; es glänzt und erlischt wie ein Funke, und an seine Stelle tritt alsdann entweder die Reflexion oder die Abwesenheit des Denkens. Mit der Reflexion kann dieses vorübergehende Licht nicht ergriffen werden; durch sie wird es vernichtet. Wendet man sich aber an das Gedächtniss, so wird man finden, dass wir oft auf spontane Weise die Wahrheit appercipiren. Die Wahrheit erscheint hier nicht als nothwendig, sondern nur als wahr. Da die Vernunft keinen Versuch machte, ihr zu widerstehen, so kann man nicht sagen, dass sie ihr unterworfen sei; aber eben so ist es der Vernunft unmöglich, sie nicht zu fassen. Freiheit und Nothwendigkeit sind hier identisch; die reine Apperception ist ein Act der reinen Activität ¹⁾).

1) Cours von 1818 p. 138.

Man muss sich wundern, dass Cousin das fragliche Phänomen durch die Reflexion aufzuklären sucht, während er doch ausdrücklich behauptet, dass es der Reflexion unzugänglich sei; dass Alles darüber Gesagte der Reflexion angehöre, wird er nicht in Abrede ziehen wollen. Weit natürlicher ist es, wenn er behauptet: Weder die Sprache noch die Logik können eine exacte Idee von diesem Phänomen geben, denn beide gehören der Reflexion an; sogar durch das blosse Bewusstsein von ihm wird es vernichtet. Es findet nur Statt unter der Bedingung einer völligen Abwesenheit des Bewusstseins¹⁾. Man kann es gleichsam nur vom Profil sehen und Alles, was wir davon wissen, ist, dass es existirt hat²⁾.

Die Thatsache also, welche das Fundament unsers absoluten Wissens bilden soll, ist ein unaussprechlicher, unbegreiflicher Act. Wenn ich aber Etwas von seinem Sein weiss, kann mir sein Wesen nicht schlechthin unbekannt sein; denn das „dass“ kann ich immer nur dadurch erkennen, dass sich irgend eine Seite des „was“ meinem Denken darbietet. Cousin hat deswegen auch wieder ganz recht, wenn er uns das Factum erklärt, und wir verstehen auch recht wohl, was er sagen will. Es scheint uns fast, dass er nur deswegen dasselbe als so sublim und mysteriös darstelle, um durch einen scheinbaren Tiefsinn zu imponiren und die Trivialität der Sache gewissermassen zu verbergen. Die reine Apperception ist ein ganz momentaner, unmittelbarer Act des Denkens, in welchem die Wahrheit mit Blitzesschnelle in das Bewusstsein tritt, vulgär ausgedrückt, Einem durch den Kopf schiesst. Ich stelle mich z. B. vor ein Gemälde; kaum habe ich einen Blick darauf geworfen, so stellt sich mir das Ideal des Schönen dar und ich rufe unwillkürlich aus: Ah! wie schön! Dieses unreflectirte Urtheil meiner reinen Vernunft ist reine Apperception und spricht eine absolute Wahrheit aus; der Act ist so urplötzlich, dass ich gar nicht weiss, wie ich dazu kam. Ich weiss aber, dass die durch mein Urtheil ausgesprochene Wahrheit nicht von mir

1) *ibid.* Il faut arriver jusqu'à cette aperception pure qui n'est telle qu'à la condition de s'ignorer elle-même; dès que le moi en a conscience, elle n'est plus. 2) *ibid.* p. 375.

gemacht ist; also, schliesse ich, ist das Urtheil absolut und nicht subjectiv. Mein Nachbar kann nun wohl bei dem Anblick des gleichen Gemäldes eben so instinctmässig ausrufen: Ach! wie schlecht! Das macht mir aber nichts; er hat Unrecht, denn ich habe Recht; ich habe in meiner reinen Apperception das Schöne an sich angeschaut, mit völliger Abstraction von meiner Subjectivität ¹⁾).

Man muss sich erinnern, dass ja Cousin überhaupt die Philosophie an sich will. Die Philosophie Cousin's soll nicht seine eigene, sondern die Philosophie Gottes selbst sein, die sich in Cousin ohne Einmischung der Cousin'schen Persönlichkeit, mittelst einer Art suggestio rerum et verborum geoffenbart hat.

Vergleichen wir die reine Apperception mit dem, was uns schon in der Psychologie über die rationellen Principien gesagt wurde, so ist Cousin bis jetzt noch um keinen Schritt weiter gekommen. Er hat nur anders ausgedrückt, was er schon in die Länge und Breite abgehandelt hat. Die Psychologie lehrte, dass sich im actuellen Zustand unserer Erkenntniss allgemeine und nothwendige Principien vorfinden, dass unsere besonderen Urtheile durch dieselben bestimmt seien und dass wir durch unmittelbare Abstraction derselben in ihrer logischen Form bewusst werden. Das heisst kurz: Wir sind uns dieser Principien unmittelbar bewusst, sie sind Gesetze, an die unser Denken weder mit Zwang gebunden ist, noch aus freier Willkür sich gebunden hat. Was fügt nun die reine Apperception hinzu? Wir sind uns der Denkgesetze, der Ideen des Guten und Schönen unmittelbar bewusst; bei jeder Gelegenheit treten sie in unser Bewusstsein; sie sind unmittelbar gegebene Thatsachen. Dies wussten wir schon in der Psychologie. Einen kleinen Unterschied macht nur dies, dass Cousin, während er in der Psychologie von den primitiven particulären Urtheilen aus durch unmittelbare Abstraction auf die Wahrheit an sich kommt, in

1) Dans son essor la raison dépasse tellement le moi et la nature qu'elle ne les aperçoit plus, qu'elle se met face à face à la vérité et s'élève ainsi dans une region où toute subjectivité expire. Cours von 1818 p. 135.

der Logik dagegen zuvor die Wahrheit an sich anschauen und dann ein Urtheil fällen lässt. Hier wie dort sind wir über das einfache Factische nicht hinausgekommen. Die Wahrheit ist Wahrheit, weil sie da ist. Es ist überhaupt eine völlig überflüssige Mühe, so viel von Reflexion zu reden, als demjenigen Vermögen, durch welche die Wahrheit subjectivirt wird. Wahrheit ist ja im Cousin'schen Sinne nur die an sich selbst evidente Thatsache, also Etwas, das die Reflexion durchaus nicht produciren kann, das vielmehr für dieselbe absolute Voraussetzung ist.

An die Lehre von der reinen Apperception schliesst sich auf's engste die weitere von der Unpersönlichkeit der Vernunft an. So lange die Wahrheit in Beziehung zur Person, zur reflectirten Activität steht, ist sie subjectiv. In der reinen Apperception nun tritt sie aus dieser Beziehung heraus. Da sie aber doch von dem Ich erfasst werden muss, so muss auch das Vermögen, dessen Object sie ist, von der Persönlichkeit losgerissen, d. h. die Vernunft muss als ein unpersönliches Vermögen bestimmt werden. „Wäre die Vernunft, sagt Cousin, gleich der Aufmerksamkeit und dem Willen persönlich, so würde daraus folgen, dass alle Begriffe, die sie uns zuführt, ebenfalls persönlich wären; dass alle Wahrheiten, die sie uns entdeckt, blos unserer Auffassungsweise angehörten und dass die für real ausgegebenen Objecte, die Dinge, Wesen und Substanzen, deren Existenz uns die Vernunft offenbart, nur eine subjective Bedeutung, keine von dem sie fassenden Subject unabhängige, objective Gültigkeit hätten ¹⁾.“

Durch diese Trennung von Ich und Vernunft glaubt sich Cousin hauptsächlich von Kant zu unterscheiden. „Die Analyse, sagt er in dieser Beziehung, mit welcher Kant die Verstandesgesetze entwickelte, erregt Staunen; aber indem er nicht mit gleicher Sorgfalt die freie und wollende Thätigkeit analysirte, hat der grosse Mann übersehen, dass gerade an diese Classe von Phänomenen die Persönlichkeit geknüpft ist und dass die Vernunft, obgleich mit der Persönlichkeit verbunden, sich dennoch von Grund aus von derselben unterscheidet. Unglück-

1) Vorrede von 1833 p. 12.

licherweise hat er die Vernunft nicht auf jener erhabenen Stufe erfasst, wo die Reflexion, der Wille und die Persönlichkeit noch abwesend sind. Sein ganzer Scepticismus gegen die Verstandesgesetze beruht darauf, dass ihm dieselben subjectiv, dem Menschen persönlich sind¹⁾).

„Die Vernunft schliesst sich allerdings eng an die Persönlichkeit und Sensibilität an, aber sie ist weder die eine noch die andere; sie ist in uns, ohne wir selbst zu sein; sie offenbart Objecte, welche ausserhalb der Sphäre des Subjects liegen; und das Menschengeschlecht hat in ihre Offenbarungen noch niemals Zweifel gesetzt. Die Kant'sche Lehre von der Subjectivität unserer Erkenntniss widerspricht dem Gemeinsinne durchaus. Jedermann glaubt an die Realität von Zeit und Raum. Wenn ich in einem Saale sitze und meinen Platz von dem eines Andern unterscheide, wenn ich „da“ und „dort“ sage, so denke ich durchaus nicht daran, dass ich damit mich nur mit mir selbst verständigen und eine gewisse Ordnung in meine sinnliche Erkenntniss bringen wolle. Ich glaube vielmehr, dass ich einen bestimmten Theil von Raum einnehme, der nicht aufhören würde zu sein, auch wenn ich aufhörte, den Gedanken daran zu haben. Wollte mir einer sagen, dass dieser Raum nicht real existirt, il aura beau parler au nom de la philosophie, ses discours me feront sourire et n'ébranleront pas ma conviction²⁾).

„Kein Missbrauch der Sprache, fährt Cousin in dieser Philosophie des Gemeinsinnes noch weiter fort, hat je so weit gehen können, die Offenbarung der Vernunft auf uns zu beziehen. Man sagt: meine Handlung, meine Tugend, mein Vergehen, denn wir rechnen uns dieselben zu, weil wir fühlen, dass wir die Ursache davon sind. Man sagt wohl auch: meine Vernunft, aber nur, um die Beziehung auszudrücken, in welcher die Vernunft zu dem Ich steht. Eben so sagt man: mein Irrthum, und mit Recht, denn gar oft haben wir ja denselben verschuldet und machen uns darüber Vorwürfe. Aber ich frage: Wer in aller Welt wagt zu sagen: Meine Wahrheit? Jeder

1) Cours über Kant. T. I. p. 349.

2) Vorrede von 1833 p. 15. Cours über Kant. T. I. p. 341.

fühlt, jeder weiss, dass die Wahrheit weder ihm, noch irgend einem Andern angehört ¹⁾).

All dieses Gerede von Unpersönlichkeit der Vernunft ist nichts als eine triviale Periphrase des einfachen Satzes: jeder Mensch gibt seinem verständigen Denken eine objective Bedeutung, also ist das Vermögen zu Denken, die Vernunft, kein subjectives, sondern ein objectives, d. h. wie Cousin sich ausdrückt, unpersönliches Princip.

Wird aber hierdurch die Vernunft der Subjectivität völlig entnommen? Auch angenommen, die von ihr uns geoffenbarten Objecte existiren wirklich real — was übrigens durch den allgemeinen Glauben der Menschen noch nicht erwiesen ist — so ist die Frage immer noch die: Ist das als real Gedachte auch an sich so, wie es für die Vernunft ist? Man sagt allerdings nicht: „meine Wahrheit“, sie ist etwas an sich Seiendes, über das Subject Hinausgreifendes. Aber sie muss doch immerhin in das Subject eingehen, um für das Subject zu sein, um aus dem Ansich, in welchem sie noch nicht gewusste Wahrheit ist, zum An- und Fürsich zu gelangen. Man sagt nicht: Cousin's Wahrheit, aber recht wohl: die Cousin'sche Philosophie, nicht gerade, weil man sie seiner frei wollenden Persönlichkeit zurechnet, obgleich es auch an Beispielen einer absichtlich gewollten und gemachten Philosophie nicht fehlt, sondern aus dem einfachen Grunde: weil die an sich seiende Wahrheit in dem Cousin'schen Denken eine durch seine besondere Individualität bestimmte Form erhalten hat, weil die Wahrheit an sich nicht unmittelbares Object seines Denkens, sondern ein Ideal ist, dem er sich in einer höhern Potenz nähern wollte, als seine Vorgänger in Frankreich, ein Ideal, das überhaupt nur durch fortgesetzte geistige Thätigkeit der Menschheit näher gebracht, aber nie vollkommen erreicht werden wird. Das Ansichsein der Wahrheit hebt die Subjectivität der Vernunft noch nicht auf.

Er sagt nun freilich: Subjectiv sei die Vernunft immer in sofern, als sie im Subjecte sein müsse, das von ihr Bewusstsein habe. Damit ich ihrer bewusst sei, muss sie in mich her-

¹⁾ Vorrede von 1833 p. 15.

absteigen und subjectiv werden; eine Vernunft, welche nicht die Meinige ist, ist für mich so gut als gar nicht. — So richtig dies ist, so wenig gelingt es ihm, die Unpersönlichkeit der Vernunft dagegen zu retten. Verlangen, bemerkt er, dass die Vernunft gänzlich aufhöre, subjectiv zu sein, heisst Etwas verlangen, was Gott selbst nicht thun könnte. Auch Gott kann nur durch seine Intelligenz erkennen; es müsste daher nach Kant die göttliche Erkenntniss ebenso subjectiv sein, weil sie in einem bestimmten Subjecte, Gott, ihren Sitz hat. Wenn die Subjectivität Scepticismus nach sich zieht, so ist auch Gott im Scepticismus befangen. Ist aber das Letztere unmöglich, so kann auch die Subjectivität der menschlichen Erkenntniss noch keinen Scepticismus zur Folge haben.

Dieses Alles führt uns noch nicht über die Klippe hinweg. Wir stehen noch auf dem Boden der Logik; für sie ist das Dasein Gottes, die bestimmtere Idee seines Wesens, und seiner Intelligenz insbesondere, noch durchaus unbekannt; es kann also von dieser Seite her kein Argument genommen werden. Die Bemerkungen gegen Kant, als ob dieser den Verstandesgesetzen bloß deswegen objective Bedeutung abgesprochen hätte, weil sie dem Subject immanent sind, zeugt von völliger Unkenntniss des Kant'schen Idealismus; in diesem Fall hätte ja Kant die Idee des Guten auf die gleiche Weise versubjectiviren müssen, von der er ja aber bekanntlich einen transcendentalen Gebrauch gemacht hat. Dass die Vernunft nichts Individuelles, Persönliches sei, davon war Kant eben so sehr, ja noch viel mehr überzeugt, als Cousin; wenn er aber den Kategorien des Verstandes einen andern als empirischen Gebrauch absprach, wenn er ihnen nur subjective Realität zugestand, so geschah dies nicht aus dem Grunde, weil sie in einer bestimmten Intelligenz ihren Sitz haben — das wäre ja eine reine Tautologie gewesen — vielmehr haben sie ihren Sitz nur im Subject, weil sie nichts Anderes sind, als blosse Denkformen, Principien, die nicht aus der Erfahrung kommen, die aller Erfahrung vorangehen und alle Erfahrung erst möglich machen. Wenn Cousin an Kant tadelt, dass er die Vernunft nicht auf der erhabenen Stufe der reinen Apperception erfasst habe, so ist zu entgegnen, dass Cousin vielmehr das Ich nicht auf der erhabenen Stufe Kant's

begriffen hat. Von einem substantiell vernünftigen Ich, von den demselben apriori inhärenden Denkbestimmungen, vermöge welcher es die Erfahrung beherrscht und ihr Gesetze vorschreibt, hat Cousin keine Ahnung. Sein Ich ist davon das gerade Gegentheil. Ich und Vernunft stehen in keinem immanenten Verhältniss zu einander. So absolut die Vernunft oder die Wahrheit an sich sein mag, so muss doch immer wieder gefragt werden: Sind die Wahrheit an sich und die Wahrheit, wie sie sich in dem ihr gegenüberstehenden Ich reflectirt, congruent? Diese Frage vermag Cousin nicht genügend zu lösen. Seine eigentliche Antwort ist ein ziemlich plumper Kunstgriff. Die Wahrheit ist an sich etwas Unpersönliches, Absolutes; wer wollte dies läugnen? Für Wahrheit wird nun auch Vernunft gesagt; „damit sie subjectiv werde, muss die Vernunft in mich herabsteigen.“ Hier ist Vernunft in objectivem Sinne genommen. Vernunft ist aber andererseits wieder ein Vermögen des Ich (*la faculté de concevoir*). Beide werden ohne Weiteres von Cousin zusammengeworfen, und er gewinnt damit den Vorthail, auch die Vernunft als subjectives Princip zu etwas Unpersönlichem, vom Ich schlechthin Unabhängigem zu erheben. Die Identität des Seienden und des Gedachten wird auf eine gewaltsame Weise hervorgebracht; es ist keine Identität, sondern eine Identification.

Das Ich ist also keine substantiell vernünftige Potenz; es hat die Vernunft ausser sich, neben sich. Und nicht blos dies, dieses unpersönliche Vermögen der Vernunft hat selbst wieder die Vernunft ausser sich. Denn die Vernunft in ihrem Ausgangspuncte ist eine *tabula rasa*. Sie hat ebenso wenig angeborene Principien als die Sensibilität und die Freiheit, die Wahrheit ist nicht eine angeborene Form der Vernunft, sie legt der letzteren vielmehr die Formen auf, welche nachher das werden, was wir Nothwendigkeit der Vernunft nennen. Im Anfang gibt es keine nothwendigen Gesetze, keine psychologischen Principien, sondern nur Wahrheiten; die Vernunft eignet sie sich an, kann sich aber dann nicht mehr von ihnen trennen; man darf daher diese Wahrheiten nicht mit der Vernunft vermischen. Vor der Vernunft, die sich in den Besitz derselben gesetzt hat, war so zu sagen eine leere Vernunft ohne be-

stimmte Formen, welche frei sich bewegte und das Absolute ganz objectiv erkannte ¹⁾).

Vernunft und Vernunftgesetze gehören also nicht zusammen. Die Vernunft, als Vermögen der absoluten Erkenntniss ist an sich ganz inhaltslos, blosser Form; sie ist nichts als der nach dem Absoluten aufgesperrte Seelenmund. Von einem solchen Vermögen kann man sich aber gar keine Vorstellung mehr machen. Eine Vernunft ohne allen Inhalt und ohne alle Form d. h. ohne alle Qualität ist ein reines Unding. Wird die Vernunft auch nur „als Fähigkeit“ bestimmt, so ist schon diese Fähigkeit das Resultat gewisser Gesetze, welche bewirken, dass eben die Vernunft es ist, welche diese Fähigkeit hat, und nicht ein anderes Vermögen.

Cousin ist ein grober Empiriker; die Vernunft ist für ihn nur eine andere Art der Sensibilität, im Grunde wie für Tracy. Das Ideelle, das er der Natur zur Seite stellte, ist eben so empirisch von Aussen gegeben, man weiss nicht woher in das Ich gebracht. In der Mitte zwischen sinnlicher und geistiger Welt steht das Ich, diese spröde Punctualität der Action; mit den leiblichen Sinnen nimmt es die sinnliche, mit den geistigen, d. h. der Vernunft, die übersinnliche Welt wahr, die eine so unmittelbar als die andere. Sensation und Intuition sind die beiden Canäle, durch welche ihm alle Erkenntnisse zufließen und die auf diese Weise dem reflectirenden Verstand das Material liefern. Die Cousin'sche Erkenntnistheorie fällt also mit der Jacobischen zusammen. Seine Philosophie ist Reflexion über die Thatfachen der sinnlichen und übersinnlichen Erfahrung.

Die Absolutheit der rationellen Principien beruht, um die Logik kurz zusammenzufassen, auf derselben Gewissheit, wie die sinnliche Wahrnehmung, auf ihrem factischen Gegebensein, auf ihrer Nichtabhängigkeit von der frei wollenden Thätigkeit des Subjects.

Cousin macht keinen kleinen Sprung. Nichtabhängigkeit

1) Une raison vide, sans formes arrêtées d'avance qui marche librement et qui reconnaît l'absolu sans y rien mêler de subjectif. Introd. à la morale p. 72.

vom Ich, gegeben sein von Aussen sind ihm ohne Weiteres mit Absolutheit identisch. Woher weiss er, dass auf die so gegebenen Principien die Idee des Absoluten angewandt werden dürfe? Woher kommt ihm überhaupt diese Idee? Von Aussen nicht; von da kommen blos die Principien, nicht als absolute, sondern als nur gegebene. Diese Unabhängigkeit vom Ich soll Kriterium der Absolutheit sein. Aber sieht denn Cousin nicht ein, dass er hiemit die Idee des Absoluten im Ich voraussetzt, im Ich, das alle Wahrheit aus der Erfahrung borgen soll? Das Ich ist an sich unvernünftig, ganz inhaltsleer, und doch trägt es die Idee des Absoluten in sich? Welcher Widerspruch! Die Logik, weit entfernt, die Resultate der Psychologie zu legitimiren, ist eine Widerlegung aller empirischen Voraussetzungen der Cousin'schen Philosophie.

Dazu kommt noch ein anderer Umstand. Die Logik hat nicht einmal das zur Genüge beweisen können, dass die rationellen Principien vom Ich schlechthin unabhängig sind. War nicht die Lehre von der Persönlichkeit noch durchaus schwankend? Es blieb ja neben der Activität noch Raum für ein weiteres Element des Ich. Könnten die absoluten Principien nicht auch von diesem Letzteren herrühren? Könnte jener unbekannte Rest, welchen nach Abzug der Activität die Psychologie im Ich noch übrig liess, nicht auch die Vernunft oder der Verstand mit dem ihm immanenten Gesetzen sein? Auf alle diese Fragen bleibt uns Cousin eine genügende Antwort schuldig.

Consequenterweise hätte sich demnach das Resultat der Logik auf den Satz zu reduciren: die rationellen Principien sind da, woher sie rühren, ist unbekannt; ob sie absolute Wahrheiten seien, ist eben so unbekannt; aber da sind sie, dies ist Factum. — Die ganze Logik wäre somit eine höchst vergebliche Arbeit; denn sie führt uns nicht über die Psychologie, über die einfache Thatsache hinaus, und indem sie dies doch zu bewerkstelligen sucht, greift sie in ein Gebiet hinüber, wozu ihr von vorn herein der Zugang versagt ist.

An seiner Psychologie konnte Cousin lernen, dass die Erkenntniss des menschlichen Wesens auf empirischem Wege

unmöglich ist. Seine Logik mag ihm zeigen, dass absolute Erkenntniss überhaupt nicht von Aussen kommt, sondern dass sie nur unter der Bedingung möglich ist, dass die Idee des Absoluten im Ich gesetzt sei, dass folglich das Ich als an sich vernünftiges Ich bestimmt werden muss und dass die Philosophie als Erkenntniss des Absoluten ihren Standpunct nicht im Nicht-Ich, sondern im Ich selbst zu nehmen hat.

Die Metaphysik.

Die Psychologie hatte die allgemeinen Principien als That-sachen aufzuzeigen; die Logik suchte denselben eine objective Bedeutung zu sichern; die Anwendung dieser Principien auf die verschiedenen Sphären der Erkenntniss ist Aufgabe der Ontologie oder Metaphysik. Dieser Sphären sind, wie früher schon angedeutet wurde, drei: das Wahre, Schöne und Gute, Ideen, welche ihre Spitze und ihre letzte Erklärung in Gott finden. Die Idee Gottes ist es daher, womit sich die Metaphysik vorzugsweise beschäftigt; auf diese Idee werden wir durch alle rationellen Principien, die moralischen und ästhetischen eben so sehr, als durch die eigentlich metaphysischen geführt.

Das Erste, worauf Cousin in dem Programm von 1817 seine Verstandesgesetze anwendet, ist die Seele, das reelle und substantielle Ich. Seine Realität resultirt aus dem Principe der Substanz. Dieses Princip, das, früher Gesagtem zufolge, in seiner logischen Form nur den Begriff des Ich als eines être quelconque geben sollte, führt uns auch hier nicht über das abstracte Sein hinaus. Es werden dem Ich zwar von Cousin mehrfache Prädicate gegeben; es ist eine untheilbare Einheit, was seine Einfachheit ausmacht. Von der letzteren ist die Geistigkeit kaum eine Deduction; denn sie ist nichts Anderes, als die Einfachheit, Einheit und Identität in ihrem Contraste nicht bloß mit den Phänomenen des Bewusstseins, sondern hauptsächlich auch mit der Aussenwelt, welche ausgedehnt und theilbar ist.

Alle diese Prädicate indessen erfuhren wir schon in der

Psychologie. Dass Cousin die Realität des Ich hier noch einmal abhandelt, darf uns nicht wundern; davon, dass er das Nämliche zu wiederholten Malen sagt, haben wir schon Beispiele genug. Ohnedem gehört allerdings das vorliegende Thema ebensowohl in die Psychologie, als in die Metaphysik; in jene, weil ihr ohne die Realität des Ich der Grund und Boden fehlt, ihr phänomenologischer Gesichtspunct muss nothwendig ein reelles und substantielles Ich zur Voraussetzung haben; in diese aber, denn sie ist die Wissenschaft des Objectiven, des Seienden, im Gegensatz zu dem Erscheinenden, womit sich die Psychologie befasst. Da Ich eine Substanz ist, so gehört der Beweis seiner Realität auch der Metaphysik und streng genommen nur ihr an.

Die Doppelseitigkeit der Cousin'schen Philosophie in diesem Stücke ist im höchsten Grade verdächtig. Vielleicht sagt Cousin, um dieselbe zu erklären, dass beide Disciplinen denselben Gegenstand nur auf verschiedene Weise auffassen, dass die Psychologie auf das reale Ich „sans formule“ komme, die Metaphysik dagegen vermittelt eines logisch formulirten Gesetzes. Dies würde aber durchaus keinen wesentlichen Unterschied begründen; denn auch das spontane Urtheil der Psychologie hat seinen Nerv an dem Gesetz der Substanz, die Realität des Ich also in beiden Fällen den gleichen Grad der Gewissheit. Warum dieselbe zweimal beweisen?

Der Grund dieser auffallenden Erscheinung liegt viel tiefer, als uns Cousin glauben lassen möchte. Sie hängt zusammen mit einem Hauptgebrechen seines Systems. Der wahre Sachverhalt ist dieser: für die Psychologie ist das Princip der Substanz nur eine subjective Thatsache, für die Metaphysik ein durch die Logik beglaubigtes, absolutes Gesetz. Wie die ganze Psychologie zunächst nur subjectiven Werth hat, so hat auch die Realität des Ich, von der sie redete, nur subjective Geltung, welche der Control der Logik und Metaphysik bedarf. In welch' ungünstiges Licht aber hiemit die Psychologie als Grundlage des ganzen Systems gestellt werde, davon wird gehörigen Orts noch besonders gesprochen werden.

Das zweite Object, welches uns durch die rationellen Principien geoffenbart wird, ist die Aussenwelt, von der eben-

falls in der Psychologie schon mehrfach die Rede war. „Die Sensation ist ein Phänomen des Bewusstseins; wenn dieses Phänomen reell ist — und es ist ebenso reell als die voluntären und rationellen Phänomene — und wenn kein Phänomen sich selbst genügen kann, so nöthigt uns die Vernunft, welche unter dem Gesetze der Causalität und Substanz thätig ist, jenes Phänomen auf eine äussere Ursache zu beziehen, die nicht das Ich ist. Die Intervention der Wahrnehmung (perception), die zwar kein Princip, aber ein instinctives Urtheil ist, offenbart uns das „Wie“ dieser Ursache, die Ausdehnung. Das Princip der Substanz gibt uns den Begriff eines reellen aber unbestimmten Seins unter der Ausdehnung, welche uns als Qualität einer Substanz erscheint, die wir Materie nennen. Die äusseren Ursachen, d. h. die Qualitäten der Materie wechseln, aber das Princip der Einheit und Identität gibt uns nothwendig den Begriff eines in der Mitte der Veränderungen dieser Qualitäten und Ursachen identischen Seins, einer Einheit unter dieser Vielheit, einer Dauer, in welcher die Succession vor sich geht¹⁾.“

Man sollte nun denken, mit jener Substanz der Weltphänomene, jener Einheit in der Vielheit, hätten wir unmittelbar das Absolute. Denn die Substanz ist ja der Psychologie zufolge das Sein, die Einheit, das Ewige, Absolute u. s. w.²⁾.

Cousin merkt aber diese Consequenz. Wurden so eben die Phänomene als Ursachen aufgefasst und auf eine einheitliche, mit der Natursubstanz identische Naturkraft bezogen, so wird nun sogleich der Natur die Causalität wieder abgesprochen. „Die Erfahrung, wird gesagt, entzieht der Materie wieder die Causalität und lässt ihr nichts als physische Kräfte. Vermöge der beiden Principien der Causalität und Intentionalität setzen wir die wahre Causalität in eine einzige höchste Ursache und fassen hiemit das wahre Princip der Substanzen, das reale und substantielle Wesen, d. h. Gott.“

So wenig wir Etwas gegen den Satz einzuwenden hätten, dass das materielle Sein seine wahrhafte Subsistenz nicht durch sich selbst habe, dass seine Causalität nicht die absolute sei, so

1) cf. Fragmens von 1826 p. 242. u. Vorrede p. XXXIV.

2) Siehe oben Psychologie p. 135.

fehlt es demselben doch bei Cousin an aller Vermittlung. Warum genügen die materielle Substanz und die materielle Causalität nicht sich selbst? mit anderen Worten: warum ist das materielle Sein ein endliches? Dies lässt sich nicht nur so ohne Weiteres aus der Erfahrung beantworten; dazu bedarf es einer tiefer gehenden Dialectik, welche durch die Widersprüche des Endlichen sich nach und nach zum Absoluten erhebt. Statt dessen finden wir bei Cousin nur ein leichtes, oberflächliches Spiel mit logischen Kategorien. Von der Vielheit der Phänomene schliesst er auf die Einheit der Substanz; dies ist Offenbarung der Vernunft. Aber damit hat er noch nicht Gott. Geschwind wird daher jetzt die sinnliche Erfahrung befragt; sie läugnet die eben gehabte Offenbarung; eilends wird die Substanz zum Phänomen, die Einheit zur Vielheit degradirt und nichts ist dann leichter, als auf eine noch höhere Substanz und Causalität zu schliessen. Man könnte aber dann eben so gut zum dritten- und viertenmal die gleiche Operation vornehmen; denn Alles, was ist, hat eine Ursache; Gott ist, also hat er eine Ursache u. s. w. u. s. w.

Directer kommt Cousin auf das Absolute durch seinen sogenannten ontologischen Beweis. Der apriorische Beweis für das Dasein Gottes, wird bemerkt, sei in folgender Gestalt zu fassen: Ich habe die Idee des Endlichen; damit ist mir unmittelbar die des Unendlichen gegeben; denn die Idee der Vollkommenheit und des Unendlichen ist eben so ursprünglich, als die entgegengesetzten des Unvollkommenen und Endlichen. Woher kommt sie aber? Eine Illusion ist sie nicht. Als endliche Wesen können wir sie nur haben unter der Voraussetzung der Existenz des unendlichen Wesens selbst. Das einzige Factum der Conception der Idee Gottes, die Möglichkeit seiner Existenz, schliesst schon die Gewissheit und Nothwendigkeit des Seins in sich¹⁾.

Genau genommen ist dies kein apriorischer Beweis; er beruht vielmehr auf dem Gesetze der Causalität, angewandt auf die in uns vorgefundene Idee des Unendlichen. Sie kann nicht vom endlichen Ich, sie muss vom Absoluten selbst als

1) Philos. du XVIII^{ème} siècle. T. II, Leçon 25.

ihrer Ursache herrühren. Zudem ist der Schluss eine reine Tautologie. Wenn die Idee des Unendlichen und ihr Correlat, die des Endlichen, im Bewusstsein gesetzt sind, und wenn, wie die Logik erwiesen hat, dies eine absolute Idee ist, so existirt das Absolute; wozu dies noch beweisen? Das Dasein des Absoluten ist in der Logik nicht erst Möglichkeit, sondern Wirklichkeit. Wäre es zunächst nur möglich, so wäre es ja auch möglich, dass jene Idee nur subjectiven Werth hätte.

Wie der ebenerwähnte, so ist auch der folgende Beweis der kantesianischen Philosophie entnommen. „Ich, diese Substanz, die ich bin, bin von allen Seiten beschränkt. Ich erkenne und fühle dies in der offenbaren Unvollkommenheit meines Denkens. Ebenso gewiss ist, dass, sobald ich die Unvollkommenheit meines Wesens einsehe, ich die Idee eines vollkommenen Wesens fasse. Wie meine Vernunft unter dem Denken das Sein erfasst, ebenso erfasst sie, sobald ihr mein endliches, beschränktes Sein gegeben ist, die Idee eines unendlichen, unbeschränkten, vollkommenen, nothwendigen Wesens. Sie erhebt sich zu dieser Idee nicht vermöge der allgemeinen Formel: das Endliche setzt das Unendliche voraus, sondern vermöge einer „conception naturelle“ des Principis meines endlichen Seins. Erst später wird diese Conception abstract und gibt die logische Formel.“

Wenn uns die Idee Gottes als des absoluten Wesens im unmittelbaren Bewusstsein gegeben sein soll, so hätte sie eben so gut in der Psychologie abgehandelt werden können. Sie wurde aber auch dort schon abgehandelt, obgleich Cousin dies nicht einzusehen scheint. Dass der Geist bei dem Gedanken des Endlichen sogleich an ein Unendliches denkt und denken muss, dies gehört zu den absoluten Principien, welche die Psychologie constatirt hat. Dieses Unendliche aber, was ist es Anderes, als eben Gott? — Wie übrigens der so eben entwickelte Gedankengang in der reinen Apperception statt haben könne, ist schwer einzusehen. Dies ist ja das ganz bewusstlose und reflexionslose Ergreifen der Wahrheit. Das Bewusstsein von der Endlichkeit meines Wesens habe ich aber nicht so mit einem Schlage. Kein Mensch kommt zu diesem Bewusstsein ohne Reflexion auf sich selbst.

Geht Cousin in den beiden letzteren Beweisen nur von dem Princip der Correlation des Endlichen und Unendlichen aus, so wird ferner die Gesammtheit der rationellen Principien als Qualitäten in der Weise Berkeley's in eine göttliche Substanz verlegt. Berkeley hatte daraus, dass der menschliche Geist manche Ideen weder willkürlich hervorrufen, noch verdrängen kann, geschlossen, dass sie eine von demselben unabhängige Existenz haben und von einem Geiste herrühren, durch den und in dem sie existiren, d. h. von Gott selbst. Diesen Gedanken legt sich Cousin zurecht, indem er gegen alle damit zusammenhängenden idealistischen Consequenzen sich verwahrt.

Er fragt nach dem letzten Grunde der absoluten Principien; denn „die unendliche Wissbegierde des Menschen, nachdem er die contingenten Erkenntnisse erschöpft, die nothwendigen analysirt und unter denselben das Absolute ergriffen hat, strebt noch weiter und verlangt zu wissen, welches der Grund des Absoluten selbst sei? Aber wo findet sich dieser zureichende und letzte Grund; der keinen andern mehr über sich voraussetzt und aller unserer Unruhe ein Ende macht?“

„Es ist ein absolutes Princip, dass jede Wahrheit ein Sein voraussetzt, in welchem sie subsistirt. Dieser Satz ist nur eine bestimmtere Anwendung des allgemeinen Satzes: jede Qualität setzt eine Substanz voraus. Auch die absoluten Wahrheiten setzen daher ein Subject voraus. Der Mensch — hier greift der frühere Beweis wieder ein — kann dieses Subject nicht sein, denn er hat das bestimmteste Bewusstsein, dass er jene Principien nicht in sich trägt, dass sie ihm fremd sind. In der Natur sind sie eben so wenig gegeben; in ihr sieht der Geist nur die Copie eines ideellen Musters. Offenbar muss dieses Subject als Substanz absoluter Wahrheiten absolute Substanz sein. Der letzte Grund der Wahrheit ist die Wahrheit in ihrem Wesen, die substantielle Wahrheit, welche Plato *νοῦς* nennt, und diese absolute Substanz ist Gott. Er ist das Centrum und die Quelle aller Wahrheit; nur in ihm finden wir wahrhaftes Licht und ungetrübte Ruhe.“

„Wie der platonische *νοῦς* nichts Anderes ist, als der göttliche Verstand, das Centrum, in dem sich alle ewigen

Wahrheiten vereinigen, so bilden die absoluten Ideen zusammen den λόγος. Wie das Wort der Interpret des Gedankens ist, ebenso sind die absoluten Ideen die Interpreten des göttlichen Gedankens und der Logos ist auf diese Weise der Mittler zwischen dem höchsten Wesen, der höchsten Intelligenz, und dem endlichen Wesen, der menschlichen Intelligenz. Gott ist die Wahrheit in ihrem Wesen, und er ist überall, wo sich Wahrheit zeigt; der Atheismus ist rein unmöglich. Um den Glauben an Gott zu verwerfen, müsste man alle jene Wahrheiten läugnen. Gott hat eben so viele Verehrer, als es denkende Menschen gibt und weit entfernt, dass durch die Wissenschaft die Religion vernichtet werde, sind vielmehr die Physik, die Mathematik, die Psychologie, die Logik eben so viele Tempel, wo man Gott verehrt ¹⁾.“

So sonderbar es beim ersten Anblick scheinen könnte, die Logik mit ihren Kategorien einen Tempel Gottes zu nennen, so ist doch der Grundgedanke richtig, dass, so lange es ein absolutes Wissen gibt, die Realität Gottes nicht geläugnet werden kann. Aber eben zu diesem absoluten Wissen versperrt sich Cousin allen Zugang. Was er bisher noch als absoluten Theil der Erkenntniss behauptet hatte, wird im Vorangehenden als solcher negirt. Die absoluten Principien sind ein Vielfaches; um ihre Einheit oder ihren Grund zu finden, wird auf die Wahrheit an sich, auf Gott zurückgegangen. Ueber die absoluten Principien das wahre Absolute setzen, was heisst dies anders, als jene zu Phänomenen, zu relativen Principien herabsetzen und eben damit die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniss läugnen. Wären die rationellen Principien wirklich absolut, so müssten sie Bestimmtheiten im Absoluten selbst sein, und dieses müsste somit, indem es sich durch sie manifestirt, in ihnen sein eigenes Wesen manifestiren. Bleibt aber das Wesen Gottes, trotz der Manifestation, unbekannt, so sinken eben damit die absoluten Principien in die Sphäre der Subjectivität herab. „Gott, sagt Cousin, manifestirt sich durch die Wahrheit, die Manifestation der Substanz ist die Erscheinung

1) cf. Fragmens phil. von 1826 p. 282 u. Vorrede p. XXIII. Cours von 1818 p. 126 ff.

der Wahrheit im Bewusstsein. Da er universelles Wesen ist, ist seine Offenbarung ewig und universell.“ — Aber, heisst es dann immer wieder, obgleich er sich offenbart, bleibt doch sein an sich seiendes Wesen unbekannt. Wir wissen von ihm nichts, als dass er ist und dass er sich manifestirt; wir wissen eben so wenig, wie er sich manifestirt; Alles, was sich sagen lässt, ist dies, dass er die Kraft hat, sich zu manifestiren ¹⁾).

Die absoluten Wahrheiten geben uns also noch lange nicht das Absolute, sondern nur ein Ding an sich, dessen Wesen jeder Definition entgeht. Absolutes Wissen ist unmöglich. Auf dem Altar im Tempel der Logik ist auch die Aufschrift zu setzen; „ἀγνώστῳ θεῷ“.

Ausser Gott, als der Wahrheit an sich, redet Cousin noch von einem λόγος; was unter diesem zu verstehen sei, wird dadurch noch nicht klar, dass es der Interpret des göttlichen Gedankens genannt wird. Dieser Ausdruck lässt vielerlei Interpretationen zu.

In der Einleitung zur Moral wird nach dem Princip des Denkens gefragt. „Der Mensch, heisst es, dessen Wesen in der Freiheit besteht, muss behaupten, dass alle Thatsachen, über welche er keine Macht hat, von einem fremden Principe herühren. Eine Idee, die ich nicht selbst erzeugt habe, hat demnach eben so gut ihr Princip ausser mir, als eine Sensation. Ist dieses Princip ausser mir, so ist es unpersönlich. Welches ist aber das Wesen dieses Principis? Das Denken erhebt mich zu unsichtbaren und nothwendigen Principien, in die Welt des Unendlichen und Absoluten. Der Character dieses Principis in allen seinen Manifestationen ist folglich die nothwendige und unwandelbare Existenz.“

Man könnte vermuthen, Cousin betrachte dieses Princip als mit Gott identisch. Doch man höre zuvor weiter: „Alle möglichen Gedanken haben an der Vernunft, d. h. an dem Principe des Denkens Theil, aber keines ist die Vernunft selbst.

1) cf. Cours von 1818 p. 140. Comment la vérité sort-elle de la suprême intelligence? C'est un mystère impénétrable à nos yeux. Si la substance se manifeste, c'est qu'elle a la puissance de se manifester. ibid. p. 139.

Sie ist von ihren Formen zu unterscheiden. Unter welcher Form sie auch thätig sei, unter der Form der Reflexion oder derjenigen der Spontaneität, sie hat immer die gleiche Auctorität, was beweist, dass sie ihre Auctorität durch sich selbst und nicht von ihren beiden Formen habe. Was diese Vernunft an sich sei, lässt sich nicht sagen; denn sie ist das Unendliche oder Ideale und entgeht als solches jeder Definition. Sie ist ohne Zweifel das Organ Gottes bei den Menschen, aber wie von Gott, so lässt sich auch von ihr nur sagen, was sie nicht ist, nicht aber, was sie ist ¹⁾.“

Wir haben hier fast die kataphatische Theologie eines Scotus Erigena. Wäre die Cousin'sche Philosophie die Philosophie an sich, in der That, dann müsste man an aller Philosophie verzweifeln. Nachdem er uns hinauf, hinab, gerade und krumm mit seinen absoluten Wahrheiten an der Nase herumgeführt hat, sagt er uns zuletzt: ihr sehet, dass wir nichts wissen können.

Jene Vernunft an sich, das Princip des Denkens, das der Mensch ausser sich hat, wie die Ursachen der Sensation, dieses Organ Gottes bei den Menschen, ist offenbar identisch mit dem Logos, dem Interpreten des göttlichen Denkens, dem Inbegriff der absoluten Wahrheiten, durch welche Gott sich offenbart. Man sollte nun denken, dass, wenn Gott sich durch den Logos offenbart, und diese Offenbarung die rationellen Principien zum Inhalt hat, eben damit das Wesen des Logos offenbar sei. Dies ist aber nicht der Fall. Gott ist die Substanz der Wahrheit; es gibt aber neben ihm noch eine Vernunft an sich, d. h. noch eine Wahrheit an sich, deren Wesen eben so unbekannt ist, als das göttliche Wesen selbst.

Oder ist vielleicht diese Vernunft mit Gott selbst identisch, der Logos nur eine andere Daseinsform des Absoluten? Es scheint nicht. Wie könnte dann eine Vernunft an sich dem Wesen Gottes an sich zur Seite gestellt werden? Der Logos ist ja nur das Organ Gottes bei den Menschen und kann somit

1) Pour la Raison comme pour Dieu dont elle est sans doute l'organe auprès des hommes on peut dire ce qu'elle n'est pas, mais non ce qu'elle est. Introd. à la morale p. 68.

dem Absoluten nur subordinirt sein; er ist Offenbarung Gottes, also Phänomen und muss als solches von der Substanz getrennt werden; er ist Inbegriff der rationellen Principien, aber über ihnen hinaus liegt erst das wahrhafte Absolute. Wäre dieser Logos als Offenbarer doch nur ein offenbares Princip, so könnte man ihm noch eine vernünftige Seite abgewinnen, aber ein Logos an sich neben einem Gott an sich, das ist ein unerträglicher Gedanke.

So wenig der Logos Gott selbst ist, so wenig ist er der menschlichen Vernunft immanent. Wie könnte sonst gesagt werden, sie sei ursprünglich eine leere Vernunft, und gewinne erst dadurch einen Inhalt, dass der Logos ihr die Wahrheit offenbare. — Daraus zwar, dass dieser Logos sich unter den zwei Formen der Reflexion und Spontaneität wirksam zeigen soll, könnte man schliessen, Cousin wolle ihn in ein engeres Verhältniss zum Menschen als zu Gott setzen. Dies könnte nämlich heissen: die Vernunft manifestirt sich im Menschen unter diesen zwei Formen; bald tritt sie hervor, enge verbunden mit der Persönlichkeit, sie reflectirt sich in der Individualität des Menschen, bald aber durchbricht sie dieses Band, das sie mit der Person verknüpft, und zeigt sich in ihrer Reinheit. — Aber dies wäre für's Erste ein Widerspruch gegen einen Hauptgrundsatz Cousin's, welchem zufolge die reflectirte Vernunft wesentlich subjectiv ist, und für's andre bliebe auch so immer noch die Vernunft ein Princip neben dem Ich; sie gehört ja nicht zu seinem Wesen.

Für den Logos findet sich also eine Stelle weder in Gott, noch im Menschen. Er ist ein Princip, das zwischen zwei Welten schwebt. Wenn Cousin sagt, das Ansich desselben könne nicht bestimmt werden, so heisst dies mit anderen Worten nur: Man kann sich dabei gar nichts denken; er ist ein völlig begriffloses Princip. Es sollte doch über sein Verhältniss zum Absoluten eine nähere Bestimmung gegeben werden. Hat Gott den Logos *ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις* oder ist er *καὶ ἀριθμῶ ἕτερόν τι*? Darauf gaben ja die ältesten Kirchenväter schon bestimmte Antwort, warum soll ein Philosoph des neunzehnten Jahrhunderts sich mit so überaus vagen Bestimmungen begnügen, warum soll er, statt sich bestimmte

Begriffe zu bilden und eine verständliche Sprache mit uns zu reden, uns in eine nebelhafte Ferne entrücken? Ich wüsste in der That keine Analogie, die für den Cousin'schen Logos passte. Er erinnert selbst an Plato. Aber bei diesem ist von keinem Logos an sich neben Gott die Rede; auch steht bei ihm die substantielle Vernunft durchaus nicht in so äusserlichem Verhältniss zum Menschen, wie bei Cousin. Man könnte an den λόγος σπερματικός des Clemens von Alexandrien denken. Er schildert denselben zwar transcendent genug, doch sind ihm auf der andern Seite die Menschen noch πλάσματα λογικά. Selbst die Vergleichung mit der σοφία des Siraciden passt nicht; denn sie hat doch zu Zion eine gewisse Stätte und regieret in Jerusalem. Soll man an das symbolum quicunque denken? Nein! Man denke sich gar nichts!

Die rationellen Principien im engern Sinn haben uns auf Gott als absolute Substanz und absolute Causalität geführt. Er ist die Substanz der Welt, wie die Substanz der Wahrheit, d. h. Substanz der Natur und der Sphäre des Geistes. Er offenbart sich in beiden auf ewige Weise ¹⁾; aber es ist dies eine Offenbarung, in der er nicht offenbar wird. Er ist das schlechthin Einfache. Die Metaphysik ist somit in diesem Theile noch eine Wissenschaft von dem reinen, abstracten Sein, das mit dem Nichts identisch ist. Auch mit den Principien der Aesthetik, zu welchen wir sofort übergehen, kommt Cousin um keinen Schritt weiter.

In der Psychologie hat er gezeigt, dass im menschlichen Geiste die Idee des Schönen vorliege und dass neben ihr ein Gefühl für das Schöne sich finde, das vermöge seiner Beziehung zur Idee des Schönen eben so absolut sei, als das Urtheil, durch welches einem Objecte das Prädicat „schön“ beigelegt wird. Worin das Wesen des Schönen bestehe, konnte nicht mehr von der Psychologie erörtert werden; dies soll nun die Metaphysik thun.

Cousin sucht dies Problem in seinen Vorlesungen von

1) L'absolu plane sur l'humanité et sur la nature, les domine et les gouverne éternellement. L'absolu est le fond sur lequel se dessinent tous les phénomènes de ce double tableau. Vorrede von 1826.

1818 und in einer kleinen Abhandlung „du beau réel et du beau idéal“, ebenfalls von 1818 ¹⁾, zu beantworten. Ich will suchen, bemerkt er zur Einleitung in diesen Artikel, was das reale Schöne und das ideale Schöne sei, worin sie mit einander übereinkommen und sich von einander unterscheiden. Jeder Mensch hat seine individuellen Züge, und zugleich allgemeine; jene machen ihn zu einem bestimmten Menschen, diese zum Menschen überhaupt. Der constitutive Theil eines Objects ist sein absolutes Moment, das individuelle dagegen ist wandelbar; mit andern Worten: jedes Object hat eine substantielle und eine phänomenale Seite. Damit will indessen Cousin nicht sagen, dass jedes Ding seine eigene, individuelle Substanz habe; dies, meint er, wäre absurd, weil „Substantialität und Individualität contradictorische Begriffe seien.“ Jedem Dinge eine Substanz geben, hiesse die Idee der Substanz selbst vernichten. Man käme auf eine unendliche Zahl von Substanzen. Da aber Substanz dasjenige ist, über welchem hinsichtlich der Existenz nichts weiter gedacht werden kann, so muss sie nothwendig Eine sein. Mehrere Substanzen müssten einander beschränken und hörten eben damit auf, etwas Substantielles und Absolutes zu sein. Ich weiss wohl, fügt er noch bei, dass man endliche Substanzen von der unendlichen unterscheidet; aber jene scheinen mir eher Phänomenen zu gleichen, da ein Phänomen wesentlich das ist, was hinsichtlich der Existenz ein höheres über sich voraussetzt. Kein Ding kann also eine Substanz sein, aber es ist etwas Substantielles in jedem Ding; denn Alles, was ist, kann nur dadurch sein, dass es in Beziehung steht, zu demjenigen, welches die Existenz, die Einheit, die absolute Substanz ist. Es folgt hieraus noch, dass das Wesen der Dinge oder ihre allgemeine Seite das Reellste und Verborgenste ist.

Cousin weiss hier sehr gut Spinoza nachzureden. Hätte er sich jedoch besser von diesen Wahrheiten durchdringen lassen, er hätte nie in die Widersprüche fallen können, die wir bei seiner Logoslehre hervorheben mussten. Wozu aber hier die lange Abhandlung über die Idee der Substanz? Bloss dazu,

1) In den *Fragmens phil.* von 1826. p. 323 ff.

um die Ausdrücke „Substanz und Phänomen, oder Wesentliches und Unwesentliches“ gegen die zwei anderen „Einheit und Mannigfaltigkeit“ zu vertauschen, denn damit haben wir sogleich die äusseren Charactere des Schönen.

Was ist aber das ideale Schöne? Das Ideale ist immer die Negation des Realen und diese Negation, wird versichert, ist keine Chimäre, sondern eine Idee. Im vorliegenden Fall ist die Idee das reine Absolute, das Reale minus das Individuelle. Ihre Beziehung zu einander besteht darin, dass das Ideale, ohne das ganze Reale zu sein, im Realen ist. Dieses Ideals werden wir uns durch unmittelbare Abstraction bewusst. In dem ersten schönen Object, das uns die Natur darbietet, entdecken wir die allgemeinen und constitutiven Züge der physischen, moralischen und intellectuellen Schönheit, und mit diesem ersten Object construiren wir unmittelbar den allgemeinen Typus, welcher uns hierauf dazu dient, alle andere Objecte zu beurtheilen, gerade so wie der Geometer mittelst des unvollkommenen Dreiecks das ideale Dreieck, das Muster und die Regel aller andern Dreiecke construirt. Das ideale Schöne ist ebenso absolut, als das geometrische Ideal.

Die Idee des Schönen ist also ein Ideal, wie ein ideales Dreieck? Da muss man fragen, was Cousin unter dem Ideal eines Dreiecks versteht? Man spricht in der Mathematik allerdings nicht bloß von diesem oder jenem bestimmten Dreiecke sondern auch von einem Dreieck überhaupt. Aber dieses Dreieck ist 1) nicht mittelst der unvollkommenen Dreiecke construirt und 2) ist es immer noch etwas Bestimmbares; denn man denkt sich dabei immer noch eine Figur, welche drei Seiten hat, die drei Winkel bilden. Zum idealen Dreieck Cousin's gehören, scheint es, nicht mehr drei Seiten; jedenfalls ist der Begriff, den er vom idealen Schönen gibt, die absolute Unbestimmtheit selbst. Das Schöne ist das Reale, wenn man das Individuelle wegnimmt, d. h. die reine Allgemeinheit. Damit ist gar nichts gesagt.

Cousin geht immerwährend auf das Ideal, das nicht zu Denkende zurück. Er will eine Philosophie an sich, eine Wahrheit an sich hinter der absoluten Wahrheit, ein Schönes an sich, das gerade das nicht ist, was das reale Schöne ist.

Was ist das ideale Schöne, fragt er noch ein Mal? „Es ist identisch mit dem Wahren und Guten. Es gibt nicht eine einzige Wahrheit, es gibt mehrere Wahrheiten. Gebt mir eine Wahrheit, ich mache mich anheischig, eine noch erhabenere und umfassendere zu finden — der rechte Ausdruck wäre hier: eine noch wahrere Wahrheit zu finden — gebt mir eine schöne Handlung, ich will eine noch schönere aufzeigen. Ebenso ist es mit dem idealen Schönen. Es ist ein Punct, der ins Unendliche zurückweicht. Die letzte Grenze desselben ist in Gott selbst. Von dem Puncte an, wo dem Menschen die Kräfte ausgehen, bis zu Gott ist ein Zwischenraum, der nicht ausgefüllt werden kann. Es ist unmöglich, das Ideale zu bestimmen. Indem wir von Gott, dem Ideal der Schönheit absteigen, gelangen wir zu einer höchsten Schönheit, welche zwar am wenigsten von dem unendlichen Typus entfernt ist, aber immerhin schon weit davon abliegt. Von hier aus immer weiter absteigend, kommen wir zur realen Schönheit“¹⁾.

Kehren wir die Sache um, so haben wir zuerst die wirkliche Schönheit; über ihr, nach langem Aufsteigen, die höchste, dem Denken nach mögliche Schönheit, über dieser die allerhöchste, aber undenkbbare Schönheit — Gott. Damit ist uns weder über das Wesen des Schönen, noch über das Wesen Gottes Etwas gesagt. In ersterer Hinsicht zwar hofften wir einigermaassen belehrt zu werden, wenn das reale Schöne in Einheit und Mannigfaltigkeit gesetzt wurde. Sind Objecte deswegen schön, weil in ihnen Individuelles und Allgemeines in Harmonie stehen, weil sich die verschiedenen individuellen Züge um einen Mittelpunkt harmonisch gruppiren, mit andern Worten, weil sie die Incarnation eines Gedankens sind, so kann Cousin, dachten wir, das Wesen des Schönen eben nur in diese Harmonie von Idee und Erscheinung setzen wollen. Ein Object muss für ihn um so schöner sein, je mehr die Idee in dem Individuellen durchleuchtet, je mehr das Individuelle in die Idee verklärt ist. So glaubten wir; aber siehe da! Cousin sagt uns nachher, das Individuelle gehöre gar nicht zum Wesen des Schönen, das Schöne an sich sei das

1) Cours von 1818. p. 206 ff.

schlechthin Allgemeine; der Grad der Schönheit stehe mit dem Grade der Allgemeinheit in gleichem Verhältniss. Das heisst aber behaupten, dass es in der Welt gar nichts Schönes gebe, denn das Individuelle, welches der Substantialität, also der Schönheit contradictorisch entgegengesetzt sein soll, lässt sich von keinem Naturobject trennen.

Ueber das Wesen Gottes könnte uns dies einigen Aufschluss geben, dass die Idee des Schönen in die Allgemeinheit gesetzt wird. Ist Gott das Schöne an sich, und besteht dieses in der absoluten Allgemeinheit, so ist offenbar, dass Gott keine Person sein kann; er ist absolute Substanz, Cousin wäre Pantheist, wie Spinoza. Diess will er aber nicht sein, er ist von der Persönlichkeit Gottes noch vollkommen überzeugt, wie wir bald noch besonders zeigen werden. Ueber Gott erfahren wir also hier weiter nichts. In den Prämissen zu seiner Idee des Schönen hat Cousin einmal wieder Bestimmungen aufgegriffen, deren Bedeutung und deren Consequenzen er sich nicht klar gemacht hat.

In seinen Vorlesungen von 1818 hat er den Abschnitt, welcher das Schöne zum Gegenstand hat, mit der Bemerkung eingeleitet, dass, so lange die Idee des Schönen nicht absolut aufgefasst werde, so lange sie nur der Ausdruck eines individuellen Gefühls und der Laune sei, alle Verhandlungen über die schönen Künste unbestimmt hin und her schwanken und kein Ende nehmen. Solle eine Theorie der Kunst möglich sein, so müsse es etwas Absolutes in der Schönheit geben ¹⁾. Diess ist sehr richtig. Hat aber Cousin etwa die Sache weiter gefördert? Er hat ja weiter nichts gethan, als etwas Absolutes für das Schöne postulirt; es ist aber nicht im geringsten bestimmt worden. Es kann somit eben so wenig als zuvor entschieden werden, was der Idee der Schönheit angemessen sei und was nicht. Das ästhetische Urtheil bleibt Sache der reinen Willkür und fällt ganz der Subjectivität anheim. In der Psychologie wussten wir schon eben so viel oder eben so wenig. Eine Aesthetik ist nach Cousin'schen Principien eine Unmöglichkeit. Wie könnten aus dem abstracten Allgemeinen,

1) Cours von 1818. p. 182

dieser absoluten Einfachheit des über alles Denken hinausgehenden Ideals die verschiedenen Classen und Stufen des Schönen abgeleitet werden? Eine Philosophie des Schönen ist nur dann möglich, wenn die Idee des Schönen bestimmbar ist, wenn sie selbst solche Begriffsmomente in sich schliesst, durch deren verschiedene Stellung zu einander sie im Stande ist, sich in die verschiedenen Sphären des Schönen zu entfalten.

Es bleibt noch übrig, uns durch die absoluten Principien der Moral in das Reich des Absoluten erheben zu lassen. Dieser Principien sind, wie wir aus der Psychologie wissen, zwei: die Idee des Guten, als absolut verpflichtend für den Willen, und die Idee des Verdienstes und der Schuld.

Das Erstere offenbart uns Gott als den Vater der moralischen Welt. Da es nämlich nichts Anderes als der Wille Gottes ist, so muss Gott ein gerechtes, absolut gutes Wesen sein. Er ist die Substanz, der Grund der Gerechtigkeit, das Ideal der Heiligkeit, der Heilige der Heiligen.

Wendet man die Idee Gottes als des absolut Guten auf die Welt an, so folgt, dass Gott, welcher die Welt geschaffen hat, sie schaffen musste nach dem Gesetze der absoluten Gerechtigkeit, so dass ich, mag auch die äussere Welt noch so dunkel und scheinbar der grössten Unordnung überlassen sein, in dieser tiefen Nacht dennoch mit völligem Vertrauen sagen kann: Alles, was ich sehe und nicht sehe, dient nicht allein dem besten Zwecke, sondern es ist auch an sich gut, vollkommen gut ¹⁾.

Gott ist der absolut Gute. Wenn uns diese Bestimmung weiter führen soll, als wir bisher in der Metaphysik gekommen sind, so muss das Gute definirt werden, und es ist klar, dass diess geschehen müsste, ehe Cousin auf die Idee Gottes zurückgeht. Er stellt nun ein Moralgesetz auf. Wie jede Idee, so ist uns auch die des Guten durch die Vernunft geoffenbart. Es gehört also der Vernunft an, den Character der Handlung zu bestimmen. Die Handlung setzt Causalität, Freiheit des Subjects voraus. In der Sphäre der Moral ist daher die Aufgabe der Freiheit, sich in den Dienst der Vernunft zu begeben.

1) Fragmens phil. von 1826. p. 256 f.

Daraus leitet er sofort die zwei Gesetze ab: 1) keinem andern Motive zu gehorchen als der Vernunft; 2) ihr immer zu gehorchen, ohne Rücksicht auf die Consequenzen der Handlung. Diess ist priorische Pflicht oder das moralische Absolute.

Das Gesetz nun, das die Vernunft dem Willen auferlegt, ist: respectire die Freiheit Anderer eben so sehr als deine eigene¹⁾. Dieses Gesetz genügt indessen nicht immer. In manchen Fällen überschreitet ein über dem Gesetz stehender Instinct, der keine Definition zulässt, die Schranken des Gesetzes, und schwingt sich von der Uneigennützigkeit zur Aufopferung und Selbstverleugnung auf²⁾. Dieser Instinct, dieses höchste Gesetz der Moral, wie es genannt wird, manifestirt sich „durch ein Geschrei des Bewusstseins“; diess ist seine ganze Promulgation. Es ist so rein, so unmittelbar, dass es kaum bemerkt wird. Es lässt sich auf keine Formel zurückbringen, denn der Instinct überhaupt hat kein Gesetz und fällt deswegen auch nicht in den Bereich der Wissenschaft.

Es wird also dem durch die Vernunft uns geoffenbarten Moralgesetz noch ein anderes zur Seite gestellt, oder vielmehr, das erstere wird dem andern subordinirt. Damit ist unmittelbar ausgesprochen, dass die in jenem enthaltene sittliche Idee nicht das sittliche Absolute sei, und folglich nicht auf Gott angewandt werden könne. Da nun auch der Inhalt des höchsten Gesetzes, des sittlichen Instincts keine Definition zulässt, so bleibt die Idee des Guten ein blosses Ideal. Gott ist der absolut Gute; was dieses absolut Gute aber sei, wissen wir so wenig, als was das absolute Wahre sei. „Man mag das reale Gute steigern wie man will, das absolut Gute ist immer noch höher, ja wir erreichen es nie“³⁾.

1) Cours von 1818. p. 332. Wir müssen hier mehrere Sätze anticipiren, welche erst in der Moral ihre eigentliche Stelle finden sollten. Wollten wir an dieser Stelle davon abstrahiren, so müsste ein Theil der Metaphysik noch in die Moral hinüber geschleppt werden, was noch schlimmer wäre. — Die Cousin'sche Philosophie ist eben kein System.

2) Dans certains cas un instinct supérieur à la loi qui ne souffre aucune formule, aucune définition dépasse les limites de la loi et s'élance du désintéressement au dévouement. Introd. à la morale. p. 18.

1) Il en est ainsi pour le vrai... il en est aussi pour le bien, vous

Mit dem andern moralischen Princip begründet Cousin die Unsterblichkeit der Seele. „Sobald ich den Begriff Gottes als eines moralischen, absolut gerechten Wesens habe, muss ich sogleich damit verbinden, dass auch er dem absoluten Grundsatz des Verdienstes und der Schuld unterworfen ist. Indem ich denselben auf Gott übertrage, lege ich ihm die Verpflichtung auf, das richtige Verhältniss zwischen Tugend und Glückseligkeit herzustellen, welches auf Erden durch vielerlei äussere Ursachen gestört wird. Gott kann diess, wenn er will, und er muss es wollen, weil er absolut gerecht ist. Diese Idee führt auf das Dasein einer jenseitigen Welt, auf die Realität der Unsterblichkeit. Der gewöhnliche Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus der Einfachheit und Geistigkeit derselben beweist nichts. Die Seele könnte durch einen besondern Act Gottes vernichtet werden; ihre Einheit ist nur Bedingung der Unsterblichkeit, nicht der Grund; der wahre Grund ist die Nothwendigkeit der Vergeltung¹⁾).

Wir wollen Cousin nicht die einzelnen Mängel vorhalten, an welchen dieses Beweisverfahren leidet; es ist ja nichts ihm Eigenthümliches. Nur darauf wollen wir ihn aufmerksam machen, dass er durch dasselbe in Widerspruch mit sich selbst kommt. Ist Gott Ideal des Guten, so kann gar nichts über ihn gesagt, es kann also eben so wenig behauptet werden, in dem Begriff des absolut Guten liegt diess, Tugend und Glückseligkeit zu einander in Harmonie zu setzen. Liegt diess darin, nun dann ist das Ideal nicht schlechthin unerreichbar für das Denken.

Ferner ist die Voraussetzung, dass Tugend und Glückseligkeit auf Erden zu einander im Missverhältniss stehen, durch das negirt, was Cousin selbst über die Weltordnung bemerkt hat. Aus der Idee Gottes als des absolut Guten folgerte er, dass Alles nicht nur zum besten Zweck angeordnet, sondern auch an sich vollkommen gut sei. Diess ist eine absolute

avez beau épurer le réel, l'élever à la plus grande hauteur, le bien absolu est toujours plus haut, et nous ne l'atteignons jamais. Cours von 1818. p. 207.

1) Fragmens phil. v. 1826 p. 258 f. Cours über Kant, T. I. p. 191.

Wahrheit; sie ist ja durch die Vernunft geoffenbart. Wie stimmt aber hiemit jene Voraussetzung zusammen? Wir haben hier zwei absolute Wahrheiten, wovon die eine mit der andern in absolutem Widerspruche steht. Diess passt schlecht zu der Philosophie an sich. Die rationellen Principien sollen bei Cousin transcendente Bedeutung haben; das Wahre ist, dass sie uns in das Gebiet des Transcendenten, Ueberschwenglichen, Undenkbaren erheben. Das Resultat der Metaphysik ist mit wenigen Worten diess: Gott ist, was er ist; aber er ist es nicht für das menschliche Bewusstsein. Es wird von ihm alles Mögliche behauptet. Er ist absolute Substanz des Realen und Idealen, der Natur und der Wahrheit, absolute Ursache alles Seins und Lebens, aber auf der andern Seite unendlich weit über alles Seiende und Denkbare hinausreichend; er ist das Wahre an sich, das Schöne an sich, das Gute an sich, aber Alles dies sind nur Namen, keine wirklichen Begriffe. Gott ist abstractes Sein, reine Identität. Wohl steht dieser Einheit auch wieder die Mannigfaltigkeit der göttlichen Manifestation gegenüber. Gott offenbart sich durch die Phänomene der Natur, wie durch die Phänomene des Geistes, die absoluten Principien. Aber „die Einigungen, um mit dem Areopagiten zu reden, sind in ihm stärker als die Verschiedenheiten.“ Das, wodurch er sich offenbart, ist nicht Moment seiner selbst, deswegen hat die Offenbarung kein Resultat. Gott bleibt in seinem Jenseits in sich selbst verschlossen als das Ueberwesentlich – Wesende.

Auf der einen Seite ist die Cousin'sche Gotteslehre Spinozismus. Das Absolute ist das letzte Postulat für alles Seiende. Alles Reale wird in die göttliche Substanz zurückgeworfen, ohne dass es aus dieser selbst abgeleitet werden könnte. Das Endliche hat seine wahrhafte Subsistenz in der absoluten Substanz, aber wie diese sich in die verschiedenen Sphären des Endlichen dirimirt, bleibt unerklärt: „man kann nicht wissen, wie Gott sich manifestirt.“ Schon dem Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen fehlt es an Vermittlung, noch mehr aber bleibt der Rückweg vom Unendlichen zum Endlichen ein unbegreifliches Geheimniss. Alles geht in die Substanz zurück, aber nichts mehr aus derselben hervor.

Sie wird auf der andern Seite bestimmt in der Weise eines transcendenten Platonismus. Endliches und Unendliches, Individualität und Allgemeinheit sind contradictorische Begriffe, das Absolute ist, so zu sagen, zu absolut, um in ein inneres reales Verhältniss zum Endlichen treten zu können, das Endliche zu endlich, um Offenbarung des Absoluten zu sein. Es muss daher zwischen das Absolute und Endliche ein Logos eingeschoben werden, der weder absolut noch endlich ist, ein Organ, durch das sich Gott offenbart.

Schliesslich müssen wir noch fragen: Denkt sich Cousin sein Absolutes nur als Substanz oder als Person? Ist er Pantheist oder Theist? Wir haben oben in der Lehre vom Schönen Cousin auf einem Satze ertappt, der ihm consequenter Weise gar keine Möglichkeit mehr übrig liesse, das Absolute als Person zu bestimmen. Kommen wir zu der Idee des Absoluten nur durch die Abstraction von aller Individualität, besteht sein Wesen in der absoluten Allgemeinheit, so kann von göttlicher Persönlichkeit, die ohne Individualität nie gedacht werden kann, durchaus nicht mehr die Rede sein. Wenn ferner Gott die Substanz genannt wird, auf welcher sich die tausenderlei Phänomene des natürlichen und geistigen Lebens zeichnen, so sollte man meinen, er werde von Cousin in ein wesentlich immanentes Verhältniss zur Welt gesetzt. Denn ist Gott die Substanz des Seienden, so kann er ebenso wenig eine von der Welt abgesonderte Existenz haben, als der subjective Geist, die Substanz des Körpers, ausserhalb des Körpers sein kann. Absolute Allgemeinheit aber und Immanenz sind die zwei Hauptbestandtheile des pantheistischen Gottesbegriffs.

Dieser immanenten Betrachtungsweise steht in der Cousin'schen Philosophie die transcendente gegenüber; dem principiellen Dualismus des verständigen Denkens gemäss erhält sie das Uebergewicht. Das Absolute „schwebt über der Natur und Menschheit, lenkt und beherrscht sie ewig, doch von beiden gleich unabhängig.“ Hiemit werden Gott und Welt wieder auseinandergerissen. Ohnedem, wenn Gott, wie bei Cousin, für das Denken ein jenseitiger ist, so muss er auch seinem Sein nach jenseits der Welt versetzt werden. Hat er

aber einmal seinen Ort jenseits der Welt und über der Welt, so bleibt nur übrig, ihn als Person zu denken. Nehmen wir noch dazu, dass Cousin Gott als moralischen Weltordner, oder als denjenigen bestimmt, welcher die Pflicht hat, die Harmonie von Tugend und Glückseligkeit herzustellen, dass er glaubt, diese Harmonie werde in einem Leben nach dem Tode, im Himmel realisirt werden, dass er es für möglich hält, Gott könnte die Seele durch einen besondern Act vernichten, dass er überzeugt ist, Gott habe die Welt mit Rücksicht auf den besten Zweck geschaffen; — nehmen wir dies zusammen, so ist offenbar, dass Cousin in seiner zweiten Periode sich das Absolute nicht anders denn als eine überweltliche Persönlichkeit gedacht hat. Moralischer Weltordner, Unsterblichkeit der Seele, Schöpfung nach einem besten Zweck, Persönlichkeit Gottes, Alles dies sind Ideen, die nicht von einander getrennt werden können.

Sollen wir ein Endurtheil über die Cousin'sche Gottes-Idee fällen, so können wir nichts Besseres thun, als den von ihm selbst adoptirten Canon in Anwendung zu bringen, welchem zufolge Individualität und Substantialität contradictorische Begriffe genannt werden. Ist Gott die absolute Substanz, so ist er das Absolut-Allgemeine; und ist er Person, so ist er ein Individuum. Ist er daher Substanz, so kann er keine Persönlichkeit sein, und ist er eine Person, so kann er nicht Substanz sein. Nach Cousin wäre Gott das Eine und das Andre; es wird also von ihm in das Absolute ein absoluter Widerspruch gesetzt.

Die Moral.

Die Moral ist die Wissenschaft von den Pflichten „la science des règles qui doivent diriger notre conduite.“ Damit sie den Character einer wirklichen Wissenschaft habe, muss sie auf ein wissenschaftliches, absolutes Princip gestützt werden. Es ist die Aufgabe der speculativen Moral, oder der Metaphysik der Moral, die Idee des Sittlichen zu bestimmen, aus welcher sich sodann alle besonderen Momente des Sittlichen ableiten lassen.

Sie erklärt die Begriffe des Guten, der Pflicht, der Tugend und des höchsten Gutes ¹⁾).

Die Idee des Guten ist eine absolute Idee, welche das Bewusstsein in der Sphäre der a priori'schen Principien entdeckt. Unter diesen Principien sind solche, die in keinem Verhältniss zu meinem Willen stehen, wie z. B. die Sätze der Mathematik. Wenn sich aber die Vernunft nicht über das Wahre, sondern über das Gute ausspricht, so legt sie mir zugleich die Verbindlichkeit auf, meine Handlungen ihr gemäss einzurichten. Hier ist der Ursprung der Pflicht. Pflicht ist die Beziehung zwischen Vernunft und Freiheit. Die Vernunft erkennt nicht blos die Wahrheit als solche an, sondern sie will auch, dass sie realisirt werde. So wird die spekulative Vernunft practisch. Zwischen spekulativer und practischer Vernunft ist kein wesentlicher Unterschied; er bezieht sich nur auf die Materie, nicht auf das Wesen der Wahrheit; die Trennung beider ist daher ein Grundirrthum Kants ²⁾).

Da die Pflicht die Beziehung zwischen Vernunft und Freiheit ist, so kann als absolute Norm des Handelns nur gelten: Gehorche keinem anderen Motive als der Vernunft. Dies ist indess noch abstract; es fragt sich weiter: was wird durch die Vernunft geboten? „Es genügt nicht zu sagen, dass es ein absolutes Gesetz für unsre Handlungen gebe, man muss auch wissen, worin dasselbe bestehe?“ ³⁾).

Auf der Seite des Absoluten kann diese nähere Bestimmung nicht gesucht werden, da das moralisch Absolute hier noch unbekannt ist. Es bleibt also nur das Menschliche übrig; die Idee des Sittlichen oder das Sittengesetz muss aus dem Wesen der menschlichen Natur abgeleitet werden. Gesetz eines Wesens kann nur die Aufrechthaltung seiner Natur sein. Da nun das Wesen der Menschlichen Natur in der Freiheit besteht, so ergibt sich das Gesetz: „Erhalte Deine freie Kraft.“ Die Freiheit ist die Würde des Menschen; wenn er seine Frei-

1) Ecole écoss. Leçon 1. Cours von 1818. p. 314. Introduct. à la morale p. 82 ff

2) Introd. à la morale. p. 78 f.

3) Ecole écoss. p. 279.

heit nicht behauptet, sinkt er zu den Dingen herab; er verlässt die Einheit und fällt in die Vielheit, in Unbeständigkeit; er leidet, denn die Harmonie mit sich selbst wird gestört. Die Leidenschaften sind durch dasselbe Gesetz verboten; denn sie zerstören den Frieden der Seele, die Identität der freien Kraft mit sich selbst ¹⁾).

Die Vernunft sagt uns also: Du bist frei, bleibe frei. Da nun die andern Menschen auch freie Kräfte sind, so sind sie ebenso respectabel als wir selbst. Es folgt hieraus das andere Gesetz: respectire die Freiheit Anderer eben so sehr als deine eigene. Die Pflicht der gegenseitigen Achtung der Freiheit, d. h. die Pflicht der Gerechtigkeit, erzeugt in ihrer weiteren Entwicklung alle einzelne Rechte und Pflichten; die ganze Moral ist darin zusammengefasst ²⁾).

Es verdient alle Anerkennung, wenn Cousin den abstracten Begriff des Guten als blossen Ideals dadurch dem Bewusstsein näher zu bringen sucht, dass er an die menschliche Natur anknüpft, um aus ihr den concreteren Begriff desselben zu entwickeln. Nur ist zu sagen, dass er hiedurch mit sonstigen Sätzen seiner Philosophie in Widerspruch kommt. Die Moral soll den Character der Wissenschaft annehmen, d. h. sich auf ein absolutes Princip gründen; ein solches ist aber das genannte Moralgesetz nicht. Denn einmal ist es nicht unmittelbare Offenbarung der Vernunft durch die reine Apperception, sondern gefunden durch die Reflexion, demnach subjectiv; so dann ist es nicht abgeleitet aus dem Absoluten selbst, sondern aus der nicht absoluten menschlichen Natur, also ist es ein relatives Princip. Wäre dieser juridische Begriff vom Guten auch der höchste mögliche sittliche Begriff, so müsste doch über ihm immer noch ein höherer vorausgesetzt werden; denn „man mag das reale Gute steigern wie man will, das Absolut-Gute ist immer noch höher ³⁾).

1) Le caprice, l'orgueil, toutes les passions qui troublent la dignité et la paix de l'ame sont interdites par la raison à cette même liberté. Introd. à la morale p. 10. cf. Ecole sensualiste Leçon 1.

2) Introd. à la morale p. 11.

3) Ibid. p. 17.

Cousin hat das Missverhältniss, welches zwischen seinem Sittengesetz und dem Ideal des Guten besteht, frühe eingesehen. Wenn er sich in den Vorlesungen von 1819 über die Moral des Sensualismus noch ausschliesslich an das erstere hält, so finden wir schon 1820 bei ihm die Bemerkung: „Mit der Pflicht der Gerechtigkeit hat der Mensch noch nicht seine ganze sittliche Bestimmung erfüllt, noch nicht die letzten Grenzen der moralischen Schönheit erreicht. Er ist allerdings verpflichtet, seine und Anderer Freiheit zu achten; aber wenn er auch diese Pflicht erfüllt, so bleibt doch in seiner Moralität immer noch eine Lücke.“ — Hier wird sodann zur Ergänzung und Correction der schon oben erwähnte „höhere sittliche Instinct“ eingeschoben¹⁾.

Sehen wir nun, wie sich von diesen Moralprincipien aus die sogenannte Metaphysik der Moral gestaltet. Wenn jener Instinct der Aufopferung (*dévouement*), wie er heisst, das „gewissermassen Ueberflüssige“ der Moral genannt wird²⁾, so könnte man hieraus schliessen, es sei kein wesentliches Moment in der sittlichen Idee. Die Meinung Cousin's ist indessen, dass er, obgleich Instinct, unter die Kategorie der Pflicht falle, aber um seiner Unbestimmbarkeit willen nicht Object der Wissenschaft sein könne.

Die Vernunft, wird gesagt, die uns wie überall, so auch in der Moral das Wesen offenbart, ist unendlich, wie Gott selbst, ihr höchstes Object, und steht über allen ihren Modificationen. Daraus folgt, dass die Moral und Gesetzgebung das Wesen der Vernunft nicht in einer einzigen Formel darstellen können. Zwischen der Vernunft und ihren Formen ist ein eben so grosses Verhältniss der Ungleichheit, als zwischen Gott und der Welt³⁾. Was von der Vernunft im Allgemeinen gilt, gilt auch von ihr als practischer oder als Moralgesetz: Es gibt noch ein höheres Gesetz als das bekannte, es gibt

1) Siehe oben p. 196.

2) Le *dévouement* est en quelque sorte le superflu, le luxe de la morale. *Introd. à la morale*. p. 19.

3) Entre la raison et toutes ses formes... il n'y a pas d'équation possible; pas plus qu'entre Dieu et le monde. *Introd. à la morale*. p. 107.

deswegen auch zwei sehr von einander verschiedene Moralen, obgleich beide auf das gleiche Princip der Verpflichtung gegründet sind. Die eine Moral enthält die Pflichten, welche aus dem Gesetze der Gerechtigkeit fließen, die andre den Rest, der sich nicht aus demselben ableiten lässt. Der Inhalt jener sind die persönlichen Rechte und Pflichten, diese gebietet ausser der Achtung der Rechte des Andern noch das Aufgeben unserer eigenen Rechte, wenn es das Wohl des Andern erheischt. Jene begründet den Zwang; zu dieser kann Niemand gezwungen werden ¹⁾).

Cousin sagt also: die Idee der wahren und vollkommenen Sittlichkeit und die durch sein Moralgesetz ausgesprochene Idee sind nicht congruent, die Moral der Gerechtigkeit ist nur eine untergeordnete Stufe im sittlichen Leben. — Hierin liegt aber unmittelbar das Geständniss, dass das absolut sein sollende Moralgesetz nicht absolut sei und der Cousin'schen Moral somit der Character wahrer Wissenschaftlichkeit abgehe. Mag auch gesagt werden, der Enthusiasmus der Aufopferung ergänze die Unzulänglichkeit der moralischen Vorschriften ²⁾, damit ist der Moral selbst am wenigsten geholfen; man sagt damit blos dies, dass, wer das Sittlich-Gute nur unter dem Gesichtspunct der Gerechtigkeit auffasse, es blos von der negativen Seite ansehe; das sittliche Bewusstsein der Einzelnen wisse zwar hiezu die positive Seite zu ergänzen, für die Wissenschaft jedoch sei die vollendete Idee des Guten unerreichbar.

1) Il y a donc deux morales bien distinctes quoique fondées sur le même principe de l'obligation; l'une qui ne comprend que les devoirs qui supposent des droits chez la personne qui en est l'objet et qui, bornant tous ses préceptes au respect de la personne, autorise la contrainte envers tout agent libre qui contrevient à ses préceptes; l'autre qui, dépassant le principe de la justice nous impose, outre le respect des droits des autres, le sacrifice de nos droits au salut et au bonheur de nos semblables, mais sans poser de formule et sans autoriser la contrainte. Introd. à la morale. p. 108.

2) L'enthousiasme vient suppléer à l'insuffisance des règles dans le gouvernement de l'humanité et éclate comme un miracle dans le monde morale. Introd. à la mor. p. 113.

Der Cousin'schen Moral geht das Merkmal der Wissenschaftlichkeit ab; es fehlt ihr an einem festen Principe. Das Moralgesetz, welchem sie einen bestimmten Inhalt gibt, ist zu beschränkt; das absolute Gesetz, durch welches diese Einseitigkeit aufgehoben werden soll, ist dagegen zu unbestimmt und inhaltslos. — Cousin weiss aber hier eine treffliche Ausflucht. Die Moral muss um jeden Preis eine Wissenschaft sein. „Jede besondere Wissenschaft ist nur möglich, inmitten der allgemeinen Wissenschaft, welche ihre letzte Erklärung in Gott findet ¹⁾. Die Idee der Wissenschaft ist das Absolute selbst als Princip derselben. Die Moral hat ihr Princip im Absoluten, denn Gott ist das Ideal des Guten; die Wahrheit der Moral ist nichts Anderes als die absolute Wahrheit unter dem moralischen Gesichtspuncte aufgefasst ²⁾).

So richtig der Begriff von Wissenschaft ist, welchen Cousin hier aufstellt, so wenig ist damit seiner Moral der wissenschaftliche Character gerettet. Ihr Princip ist ja nicht das Absolute selbst, wie wir gesehen haben, sondern ein einseitiges, relatives Gesetz. Und wenn auch Gott selbst das Princip wäre, was würde dies helfen? So lange die Idee des Absoluten ein unbestimmbares Ideal bleibt, wie dies in der Cousin'schen Philosophie der Fall ist, ist auch die Wissenschaftlichkeit ein unerreichtes Ideal oder nicht realisirtes Postulat.

Das Bisherige bezog sich auf die Ideen des Guten oder die Pflicht. Ein weiterer Theil der allgemeinen Moral wäre, den Begriff der Tugend zu bestimmen. Ihr widmet Cousin keine besondere Aufmerksamkeit. Sie wird theils in die Harmonie von Vernunft und Freiheit gesetzt, theils mit der Pflicht selbst identificirt, wie wir sogleich in der Lehre vom höchsten Gut bemerken werden, wo sie beiläufig erwähnt wird.

Das höchste Gut wird in die vollkommene Verbindung von Glück und Tugend gesetzt. „Pflicht und Glück, wird be-

1) Nulle science particulière n'est possible qu'au sein de la science générale, laquelle emprunte ses dernières explications à la science de Dieu. Introd. à la mor. p. 32.

2) La vérité morale n'est autre que la vérité absolue engagée dans les actions humaines. Cours von 1818. p. 325.

merkt, sind einerseits zwei wesentlich verschiedene Dinge. Die Pflicht besteht allein durch das Verhältniss der Vernunft zur Freiheit, die Sensibilität hat damit nichts zu schaffen. Vergnügen oder Schmerz bewirken nicht, dass der Wille mehr oder weniger verpflichtet sei. Die Verpflichtung ist überall dieselbe; sie hat keinen Grad.“

Dessen ohngeachtet stehen andererseits Tugend und Glückseligkeit in enger Beziehung zu einander. „Das Glück ist nicht der angenehme Eindruck eines Augenblicks, sondern das Gefühl eines angenehmen, reichen, leicht dahinfließenden Lebens; es ist deswegen auch nur unter zwei Bedingungen möglich: 1) es müssen sich alle unsre Vermögen in ihrer ganzen Kraft und nach ihrem ganzen Umfange entwickeln; 2) es muss eine vollkommne Harmonie zwischen denselben herrschen, so dass die Action des einen die volle Entwicklung des andern nicht hemmt. Man sieht leicht, dass dieses Glück ein Ideal ist; denn Vernunft und Sensibilität erregen die Freiheit in entgegengesetztem Sinne. Das Leben ist die Wollust der Leidenschaften mit den Gewissensbissen der Schwäche gepaart.“

„Glück und höchstes Gut sind wohl von einander zu unterscheiden. Jenes wird erzeugt durch die Harmonie von Freiheit und Sensibilität; die Harmonie von Freiheit und Vernunft bringt die Tugend hervor. Das höchste Gut, als die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit, wird sich daher ergeben aus der Harmonie von Vernunft, Freiheit und Sensibilität. Aber diese Harmonie ist nicht von dieser Welt, sie zeigt sich wohl nur am Ende des Lebens, nach langer Tugendübung, wenn der Wille der Vernunft ganz spontan zu gehorchen gelernt hat. Die Heiligkeit ist weniger ein realer Zustand, als ein Ideal. Vollkommne Harmonie kann es nur in einer absoluten Natur geben und daher kommt die Heiligkeit nur Gott zu. Wenn das höchste Gut nicht von dieser Welt ist, so folgt daraus, dass es nicht als Regel unsres Wollens gelten kann, die wahre Regel ist die Tugend. Die Superiorität der Vernunft über die Freiheit, der Freiheit über die Sensibilität behaupten, dies ist meine Pflicht in dieser Welt¹⁾.“

1) Introd. à la morale, p. 80 ff.

Wenn das höchste Gut ein Ideal ist und als solches in keiner Beziehung zu meinem Willen stehen soll, so muss man fragen, warum denn überhaupt von ihm in der Moral gesprochen werde. Als Theil der Moral und sogar der Metaphysik der Moral musste ihm doch irgend welche nothwendige praktische Bedeutung zukommen, sei es als verpflichtend für den Willen oder als subjectiver Lebenszustand der Einzelnen, oder als die objective Verwirklichung der sittlichen Idee im Leben einer Gesammtheit. Keiner dieser drei Fälle findet bei Cousin statt. Diese Idee vom höchsten Gut ist nicht bloß gewissermassen, wie der sittliche Instinct, sondern im wahrsten Sinne des Wortes, ein überflüssiger Luxusartikel der Moral. Warum aber steht die Lehre vom höchsten Gut so zusammenhangslos da? Der Grund ist einfach; sie ist weder aus dem Moralprincip abgeleitet, noch lässt sie sich daraus ableiten, denn sie steht mit demselben im Widerspruch. Das Sittengesetz will Unterordnung der Sensibilität unter die Freiheit, der Freiheit unter die Vernunft. Das höchste Gut setzt die gleichmässige ungehinderte Entwicklung jedes einzelnen der drei Vermögen, also ihre Coordination voraus; in der Subordination ist eine vollkommene Entwicklung der Sensibilität nicht möglich. Diese Idee ist also, mit dem Moralgesetz verglichen, eudämonistisch. Ueberhaupt besitzt die Cousin'sche Moral eine starke Zugabe von Eudämonismus. Wir kennen bereits sein absolutes Princip des Verdienstes und der Schuld, und haben auch schon auf den Widerspruch aufmerksam gemacht, der zwischen diesem und dem Moralprincip selbst als absoluten Principien besteht¹⁾. Es ist nur noch zu zeigen, welche Bedeutung dem ersteren in der Moral selbst zugeschrieben wird.

Cousin stellt die Thatsachen des sittlichen Bewusstseins, des Bewusstseins der absoluten Verpflichtung und die sittlichen Gefühle mit den Kategorien der Einheit und Mannigfaltigkeit zusammen. „Der vollkommen moralische, d. h. mit Vernunft und Sensibilität begabte Mensch ist identisch mit sich selbst und zugleich von sich selbst unterschieden. Princip der Einheit ist die Vernunft, Princip der Verschiedenheit die Sensibilität. Ne-

1) Siehe oben p. 145.

girt man das moralische Gefühl, so verdammt man den Menschen zu einer monotonen Einförmigkeit, und da zugleich die Idee des Verdienstes und der Schuld nicht mehr durch das Gefühl realisirt wäre, so müsste man unsere Organisation eines Fehlers beschuldigen und die göttliche Vorsehung anklagen, sofern sie uns das innere Verhältniss von Tugend und Glückseligkeit als ein absolutes fassen liesse, auf der andern Seite uns aber die Mittel nähme, dieses Glück zu erreichen. Der Mensch könnte nach einer Theorie, welche die moralische Sensibilität läugnet, das Gute zwar anerkennen und ausüben, aber es würde sich fragen, ob er sich auch so leicht dazu bestimmen liesse, die Tugend auszuüben, wenn er keine Freude des Bewusstseins, keine Belohnung zu hoffen hätte und wenn die Auctorität der Vernunft der Stütze beraubt wäre, welche ihr durch die moralische Sensibilität gegeben wird¹⁾. Ein rechtschaffener Mann darf sich in seinen tugendhaften Entschliessungen wohl durch die Hoffnung des Glücks, das sein Gewissen ihm verspricht, bestärken lassen; unsere schwache Menschheit wäre zu sehr in Gefahr, von dem ihr durch die Vernunft gesteckten Ziele sich zu entfernen, wenn sie gar keine Aussicht auf die erlaubten Genüsse der Sinnlichkeit mehr hätte²⁾.“

Die Hoffnung auf Belohnung ist demnach bei Cousin eine erlaubte, ja nothwendige moralische Triebfeder. Es liegt einmal in unserer schwachen Constitution, dass wir Egoisten und Eudämonisten sind. Wie stimmt aber dies mit dem Sittengesetze zusammen, welches will, dass wir nur der Vernunft gehorchen, ohne alle Rücksicht auf die Folgen der Handlung, mit der Behauptung, dass Vergnügen und Schmerz mit der Pflicht nichts zu schaffen haben? Wenn dieses Sittengesetz die absolute Norm ist, welche es sein soll, so ist die Rücksicht

1) Mais se déciderait-il aussi aisément à pratiquer le bien, lorsqu'il n'aurait plus aucune joie de conscience, aucune récompense à espérer et que l'autorité de la raison serait privée de l'appui que lui donne la sensibilité morale? Ecole écoss. p. 36.

2) Notre faible humanité risquerait trop de s'écarter du but que lui indique la raison le jour où derrière ce but elle n'entreverrait plus les légitimes plaisirs de la sensibilité, ibid.

auf die Sensibilität nicht blos etwas Indifferentes, sondern etwas geradezu Unmoralisches. Wir sind zwar keineswegs der Meinung, dass die sensible Seite des Menschen durch die Idee des Sittlichen negirt werden soll; im Gegentheil, da die sittliche Thätigkeit nur durch die sinnliche Seite unserer Natur möglich wird, so muss auch der letzteren in der Moral ein Recht eingeräumt werden. Wenn man aber, wie Cousin, nur von menschlicher Schwachheit redet, wenn man den Menschen nur an seiner schwachen Seite anfasst, so bekommt die Moral eben damit schwache Seiten; sie wird subjectiv, eudämonistisch. Menschliche Schwachheit und Unvollkommenheit können nie zur Rechtfertigung ethischer Principien dienen. Man hätte erwartet, dass Cousin der menschlichen Schwachheit mit dem Princip des Verdienstes zu Hülfe gekommen wäre; statt dessen ist aber das Umgekehrte der Fall; das Princip stützt sich auf die menschliche Schwachheit. Wäre der Mensch nicht so schwach, könnte er sich über die Hoffnung der Belohnung hinwegsetzen, so wäre ein Fehler in unserer Organisation; die Vernunft würde einem Princip den Character der Absolutheit beilegen, dessen die Sensibilität vollkommen entbehren könnte. Man muss sich hienach einen schlechten Begriff von der Absolutheit jenes Principis und von der Auctorität der Vernunft überhaupt machen, wenn sie in der Sensibilität noch eine Stütze suchen muss.

Der Cousin'schen Moral fehlt es in ihrem allgemeinen Theile an einer festen principiellen Begründung; im besondern Theile bringt sie es zu keiner ordentlichen Gliederung. Es herrscht darin ein grosses Durcheinander. Dass man Systematicität überhaupt bei Cousin vergeblich suche, haben wir schon früher nachgewiesen. Die besondere Moral gibt uns Gelegenheit zur Kenntniss des gerühmten klaren und methodischen Verfahrens des französischen Eclecticismus — im Unterschiede von der Methodelosigkeit und Unklarheit der deutschen Philosophie ¹⁾ — einen neuen Beitrag zu liefern.

1) Les systèmes allemands présentent au philosophe français une double difficulté: d'abord celle de la langue, ensuite celle du génie allemand lui-même lequel ne se distingue ni par la méthode, ni par la clarté, meint der zweite Hauptrepräsentant des Eclecticismus, Th. Jouffroy.

Die allgemeine Moral ist die Lehre von der Pflicht; die besondere die Lehre von den Pflichten und Rechten. Die gewöhnliche Eintheilung ist die in Pflichten gegen uns selbst, gegen Andere und gegen Gott. Letztere machen die religiöse Moral aus. Da jedoch jede Pflicht ihrer Natur nach religiös ist, sofern sie Gehorsam gegen die absolute moralische Wahrheit, d. h. gegen Gott gebietet, so reduciren sich alle Pflichten auf zwei Classen: Pflichten gegen uns und gegen Andere, und die specielle Moral theilt sich demgemäss in zwei Theile, in individuelle und in sociale Moral ¹⁾.

Der ersteren fehlt es bei Cousin an weiterer Entwicklung. Pflicht gegen uns selbst ist im Allgemeinen die Erhaltung der freien Kraft.

Die Pflichten gegen Andere sind verschieden, je nachdem unsers Gleichen als Menschen oder als Bürger oder als Nationen uns gegenübertreten. Im ersteren Fall ist die sociale Moral Naturrecht, im zweiten Staatsrecht, im dritten Völkerrecht ²⁾.

Der allgemeine Grundsatz des Naturrechts ist die wechselseitige Gleichheit, die gegenseitige Achtung der Freiheit. Jede Persönlichkeit ist an sich heilig und unverletzlich, es ist daher des Menschen Pflicht, die Persönlichkeit der Andern zu respectiren, so wie er dagegen den Anderen gegenüber ein Recht darauf hat, dass seine Persönlichkeit respectirt werde. Pflicht und Recht sind correlate Begriffe ³⁾. Wie ferner jede Person an sich heilig ist, so auch Alles, was von ihr abhängt; also mein Körper, mein Eigenthum, mein Denken ⁴⁾. Der Gedanke ist die Entwicklung der Freiheit, das erste Product der Intelligenz und des Willens ⁵⁾.

Das Eigenthumsrecht wird noch besonders begründet. Cousin leitet es ab aus der ursprünglichen Besitznahme, doch nicht aus ihr als blossem äusserem Factum, sondern sofern sie gleichsam Symbol des Willens ist. Ich als frei wollendes

1) Cours von 1818 p. 335. 2) Ecole écos. Leçon I.

3) Cours von 1818 p. 326. 4) Introd. à la morale. p. 120.

5) Introd. p. 11. Das Denken hängt also doch auch von der Person ab!

Wesen ist heilig. Vervollständigt wird dieses Recht durch die Production. Der erste Act der Besitznahme ist nur eine schwache Manifestation des Willens. Kommt die Production hinzu, so ist er nicht mehr nur Caprice, sondern eine Reihe freier Acte, eine beständige Wirksamkeit des Willens ¹⁾. — In der Einleitung zur Moral (p. 12.) gibt Cousin die ganz Hegel'sche Definition: „L'acte primitif de propriété n'est autre chose que l'imposition libre de la personnalité sur des choses.“

Dies, wenn wir etwa noch das aus dem Eigenthumsrecht fließende Recht der Schenkung hinzunehmen, macht nach Cousin die ganze sociale Moral aus ²⁾. Alle jene Rechte und Pflichten existiren durch sich selbst und kraft der menschlichen Natur; sie gehen jeder Gesetzgebung voran, keine Staatsform kann sie ändern. Sie sind uns durch die Vernunft geoffenbart und jedem Menschen ins Herz geschrieben.

Diese universellen Vorschriften können nun aber durch einen boshaften Willen verletzt werden. Es muss deswegen in der Mitte der individuellen Kräfte eine höchste Gewalt gegründet werden, deren Aufgabe es ist, der Verletzung der Vernunftgesetze zuvorzukommen, sie zu bestrafen und zu unterdrücken. Cousin kommt hiemit auf das politische Recht zu reden, welches zwei Elemente in sich schliessen soll, die Wissenschaft des Naturrechts, dessen Achtung die nothwendige Bedingung des Bestehens der socialen Ordnung ist; und die Wissenschaft von den Mitteln, jene Achtung zu sichern ³⁾.

Eine höchste Gewalt ist nothwendig, um die Verletzung der Naturrechte zu verhindern und zu bestrafen; sie ist also nicht der Zweck der socialen Ordnung, sondern nur Mittel zur Erhaltung derselben ⁴⁾. Wenn es sich daher um die Form der Regierung und ihre Organisation handelt, um die Gesamtheit der Institutionen, durch welche sie ihre Zwecke verwirklicht, so muss auf das Naturrecht oder auf das Wesen der so-

1) Ecole sensualiste p. 259 ff.

2) Introduct. p. 121 f.

3) Cours von 1818 p. 290 ff.

4) Un gouvernement n'est pas autre chose qu'un moyen d'aider et de guider les peuples dans la poursuite du but vers lequel Dieu leur a dit de marcher. Ecol. écoss. p. 86.

cialen Ordnung zurückgegangen, das Mittel muss nach dem Zwecke bestimmt werden, nicht umgekehrt ¹⁾).

Eine absolute Monarchie widerstreitet der Vernunft. Princip des Rechts ist die Vernunft; absolute Souverainität würde sich absolute Vernunft anmassen; jede individuelle Vernunft ist aber beschränkt und jede Regierung bedarf daher einer Controle, eines Gegengewichts. Es ist also eine gemässigte Regierungsform nothwendig. Auch so zwar ist der Staat immer noch mangelhaft. Ein vollkommener Staat müsste auf die absolute Vernunft gegründet sein, die uns aber nie als solche erscheint. Indessen, wenn es auch in dieser Welt keine infallible Vernunft gibt, so gibt es doch infallible Principien, welche uns durch das Naturrecht bekannt sind. Der Mensch ist ein freies, vernünftiges Wesen, als vernünftiger begreift er das Gute, als freier kann er es thun. Er hat dashalb Rechte und Pflichten, und diese machen seine Bestimmung aus. Der Staat ist daher dem Bürger zweierlei schuldig: Achtung und Schutz in der Erfüllung seiner Bestimmung. Daraus fliessen drei grosse Principien des socialen Rechts:

1. Achtung und Schutz des Bürgers in der Erhaltung und Entwicklung seines physischen Lebens;
2. Achtung und Schutz desselben in der Entwicklung seines intellectuellen Lebens; und
3. Achtung und Schutz in der Entwicklung seines moralischen Lebens ²⁾).

Von dem socialen Rechte (d. h. Naturrechte) ist das politische wesentlich zu unterscheiden als dasjenige System von Institutionen, durch welche das sociale Recht realisirt und erhalten werden soll. Als Inbegriff positiver Bestimmungen, die nur Mittel sind, hat es keinen absoluten Character und kann deswegen auch nicht a priori bestimmt werden. Es ist je nach Zeit, Ort und Umständen wechselnd. Im Allgemeinen lassen sich folgende Bestimmungen geben: Die Regierung hat zweierlei zu leisten: Garantie der Ordnung und Garantie der Freiheit; die Aufgabe der Staatskunst bestände somit darin, die höchste

1) Introd. à la morale p. 122. cf. Cours von 1818 p. 294 ff.

2) Cours von 1818 p. 298 ff.

Macht so zu organisiren, dass ihr die Vertheidigung der positiven Institutionen, welche Freiheit und Ordnung schützen sollen, möglich gemacht wird, ohne dass sie sich gegen die Ordnung selbst kehrt. Damit aber von der Regierung keine Eingriffe in unsere Rechte geschehen, hat dieselbe als Garantie der nationalen Freiheit Folgendes einzuräumen:

1. Die nationale Repräsentation, oder die Intervention der Nation in der Abfassung allgemeiner und localer Gesetze;
2. die Jury, oder die Intervention der Nation in der Jurisdiction;
3. die Nationalgarde oder die Intervention der Nation in der Aufrechthaltung der äussern und innern Sicherheit;
4. vor allen Dingen allgemeine Oeffentlichkeit.

Die Nation ihrerseits hat die Verpflichtung, die Regierung, durch welche sie vertheidigt wird, selbst zu vertheidigen und ihr diejenige Macht und Auctorität einzuräumen, welche ihr zur Erfüllung ihrer Bestimmung unentbehrlich ist ¹⁾.

Das Bisherige soll die Grundlage des Code naturel, Code civil und Code politique bilden; es bleibt nur noch der Strafcodex ²⁾. Die Rechtmässigkeit der Strafe gründet Cousin auf die Idee der Repression. Nur diejenigen Handlungen aber können bestraft werden, die mit einer Pflicht zugleich ein Recht verletzen. Die Strafe soll sodann nicht bloss Rache, sondern zugleich Verhinderungsmittel künftiger rechtswidriger Handlungen sein. Das Mass der Strafe endlich ist eben so sehr nach dem Grade der möglichen Besserung, als nach dem Grade der Schuld zu bestimmen ³⁾.

Den letzten Theil der socialen Moral sollte das Völkerrecht bilden. Auf dieses hat sich jedoch Cousin nicht eingelassen.

Halten wir die obige Eintheilung der socialen Moral in Naturrecht, Staatsrecht und Völkerrecht mit der Ausführung zusammen, so ist es sehr schwer, dieselbe wieder herauszufinden. Das Naturrecht ist bald der erste Haupttheil der socialen Moral, bald die ganze sociale Moral, bald wieder ein Theil des Staatsrechts; neben einer Grundlage des Code naturel spricht er noch

1) Introd. à la morale p. 123 ff. 2) ibid. p. 127.

3) Introd. à la morale p. 127. u. 17. Cours von 1818 p. 329 f.

insbesondere von einer Grundlage des Code pénal, des Code civil u. s. w., als wie wenn die Begründung der Rechtmäßigkeit der Strafe nicht eine Aufgabe des Naturrechts wäre! Es ist schwer zu bestimmen, was denn eigentlich Cousin unter Naturrecht verstehe.

Eine andere Verwirrung führt die Gegenüberstellung von Naturrecht und positivem Rechte herbei. Positive Gesetze gehören nicht in die Rechtsphilosophie; solche sind auch von Cousin nicht gegeben worden, und wenn er von solchen redet, da nämlich, wo er die Form der Regierung bestimmt und nach Anleitung der Charte die von jener zu leistenden Garantien aufzählt, so hat doch auch Alles dies den Schein naturrechtlich zu sein, da es ja nur eine Deduction aus dem Wesen und dem Zwecke der socialen Ordnung sein soll. Die ganze sociale Moral Cousin's will philosophisches Recht sein, und ist somit Naturrecht. Wie kann man aber dann das Naturrecht wieder zu einer Unterabtheilung und gar zur Unterabtheilung einer Unterabtheilung machen? Cousin hat eine an sich ganz einfache Sache dadurch gänzlich verwirrt, dass er verschiedene Gesichtspuncte sich durchkreuzen und das Wort „Naturrecht“ in vielerlei Bedeutungen auftreten lässt. Am Natürlichsten wäre es gewesen, er hätte seine erste Eintheilung in Naturrecht, Staatsrecht und Völkerrecht beibehalten und nur statt Naturrecht „persönliches Recht“ oder „Privatrecht“ gesagt. Er hätte in diesem Theile sodann die Nothwendigkeit der gegenseitigen Achtung der Person und des Eigenthums entwickelt; statt aber am Ende dieses Theils, wie er oben that, beizufügen „dies sei die ganze sociale Moral“, hätte gesagt werden sollen: Achtung der persönlichen Freiheit und des Eigenthums sei die nothwendige Bedingung aller rechtlichen Zustände; das Leben im Staate habe keinen andern Zweck, als dieses persönliche Recht zu schützen und zur Anerkennung zu bringen, im persönlichen Rechte sei also implicite das ganze Naturrecht enthalten. Im zweiten Theile hätte er ganz in der obigen Weise die Nothwendigkeit einer höchsten Gewalt begründet, die Form derselben bestimmt, so wie überhaupt das ganze Verhältniss zwischen Volk und Regierung nach den Principien des Naturrechts geregelt, der Code pénal, der nur an den Rand gestellt werde,

hätte damit in engen Zusammenhang gebracht werden müssen. Ist diese Eintheilung auch nicht streng logisch, so hätte sie doch wenigstens äusserlich einige Ordnung in die Moral Cousin's gebracht, und mehr als dies können wir, dem Wesen seiner Philosophie zufolge, nicht verlangen.

Im Uebrigen ist nicht zu läugnen, dass das Naturrecht eines der besten Theile der Cousin'schen Philosophie ist. Wenn es auch da und dort noch sehr abstract und vag gehalten ist, so kann doch nicht behauptet werden, dass es ihm an innerem, logischem Gedankenfortschritte gänzlich fehle; besonders verdient der Umstand alle Anerkennung, dass er nie das Princip aus dem Auge verliert, sondern alle besonderen Theile auf dasselbe zu beziehen und unmittelbar an dasselbe anzuknüpfen bestrebt ist. Damit soll indessen noch nicht gesagt sein, dass Alles aus dem Einen Princip consequent abgeleitet sei. Wenn z. B. die Nothwendigkeit einer höchsten Gewalt auf die Nothwendigkeit der Repression gegründet wird, so könnte consequenterweise die Aufgabe der Regierung nur die negative sein, die Ausbrüche der Leidenschaften zu verhüten und für die öffentliche Ordnung unschädlich zu machen; der Staat wäre blosse Polizei-Anstalt. Wenn aber Cousin der Regierung zur Aufgabe macht, den Bürger in der Entwicklung seines physischen, intellectuellen und moralischen Lebens zu achten und zu schützen, so kann dies doch nicht rein nur durch polizeiliche Massregeln geschehen; die Aufgabe der Regierung wird dadurch vielmehr eine positive, welche nicht mehr aus der Idee der Repression folgt. Cousin identificirt den Schutz und die Achtung, welche die Regierung dem Bürger in der Entwicklung seines moralischen Lebens schuldig ist, mit der Pflicht der Erziehung; das Erziehungswesen aber ist keine Polizei-Angelegenheit; auch in Frankreich ist der Polizeiminister nicht Minister des öffentlichen Unterrichts.

Wenn nach Cousin die Regierung die Pflicht hat, die Rechte eines jeden Bürgers zu schützen, für die moralische und intellectuelle Entwicklung der Untergebenen Sorge zu tragen, wenn sie sogar verpflichtet ist, sich des Bürgers gegen die Hindernisse der äussern Welt anzunehmen und ihn nicht vor Elend umkommen zu lassen, überhaupt für den Wohlstand

und das Glück der ganzen Nation zu sorgen ¹⁾, so ist offenbar, dass diese Bestimmungen durchaus nicht alle aus dem juridischen Begriffe vom Staate folgen, wie Cousin ihn consequent hätte festhalten sollen.

Der Begriff von Staat, wie er nach dem Cousin'schen Moralprincip zu bestimmen wäre, ist zu beschränkt und zu äusserlich; der Regierung alle die eben genannten Dinge zur Pflicht machen, heisst behaupten, dass die Nothwendigkeit des Staatslebens nicht bloß auf rechtlichen, sondern auf den physischen, moralischen und intellectuellen Bedürfnissen des Menschen beruhe, dass der Staat ein durch die menschliche Natur nach ihrer Totalität postulirtes Element des menschlichen Lebens sei. Er ist nicht mehr als Polizeianstalt zu denken; er ist überhaupt keine Anstalt. Wenden wir das Gesagte auf das Princip selbst an, so folgt, dass es zu eng und zu beschränkt sei; denn der aus ihm sich ergebende Begriff vom Staate ist zu mangelhaft und einseitig. Die Achtung der Persönlichkeit ist nur ein besonderes Moment des Sittlichen, die Idee der Sittlichkeit wird durch dasselbe nicht erschöpft.

Eine Frage muss hier noch beantwortet werden, die nämlich, mit welchem Rechte Cousin zur Grundlage seines Naturrechts ein Princip mache, welches bekanntlich auch Princip des Fichte'schen Naturrechts ist? Bei der grossen Verschiedenheit der beiderseitigen Standpunkte muss die grosse Uebereinstimmung in diesem Theile sogleich als verdächtig erscheinen. Dass Fichte's Princip eine berechtigte Consequenz seiner metaphysischen Principien war, darüber kann kein Streit sein; hatte aber Fichte Recht, dann, scheint es, hat Cousin Unrecht.

Cousin betrachtet die menschliche Persönlichkeit als etwas Unverletzliches, Heiliges. Dies ist nicht motivirt. Als heilig musste sie irgend eine Seite darbieten, vermöge welcher ihr ein absoluter Character zukommt. Denn nur das Absolute kann heilig sein, und Alles Andere nur insofern, als es am Absoluten Theil hat. Im Ich, wie es von Cousin aufgefasst wird, findet sich nun aber nichts Absolutes. Als Ich oder als Person ist der Mensch nur freie und zugleich beschränkte Activität, rela-

1) Introd. à la morale, am Schlusse.

tives, endliches Wesen. In dem Abschnitte, welcher die Pflichten des Menschen gegen sich selbst erörtern sollte, nimmt Cousin auf die Ansicht derjenigen Rücksicht, welche die Möglichkeit von Pflichten des Menschen gegen sich selbst läugnen. Ihre Einwendung stützt sich auf die Behauptung, dass man nur gegen ein Absolutes verpflichtet sein könne; der Mensch sei Einzelwesen und habe folglich als solches keine Pflichten gegen sich als Individuum. Cousin sucht diesen Einwurf dadurch zu beseitigen, dass er sagt, er beruhe auf einer Verwechslung der menschlichen mit der universellen Kraft; der Mensch könne allerdings nur gegen das Unpersönliche und Absolute verpflichtet sein, aber nicht der Vernunft in uns, sondern der Vernunft an sich seien wir Gehorsam schuldig ¹⁾.

Er will damit sagen, der Mensch sei gegen sich als persönliches Wesen nicht um seiner Persönlichkeit willen verpflichtet, sondern um der Vernunft willen, welche ihm die Persönlichkeit zu achten befehle. Hiemit ist aber die Schwierigkeit nur weiter zurückgeschoben, nicht aufgehoben. Kann der Mensch, wie Cousin selbst zugesteht, nur gegen das Unpersönliche und Absolute verpflichtet sein, so ist die Frage immer wieder die: mit welchem Rechte kann die Vernunft uns gegen das Persönliche und Relative verpflichten? Mit dem blossen Gebot ist nichts geholfen, und wie wir schon gezeigt haben, ist ja das von der Vernunft uns gegebene Moralgesetz nicht Inhalt der mysteriösen, unmittelbaren Apperception.

Kann der Mensch nicht gegen das Individuelle als solches verpflichtet sein, so kann er consequenterweise Pflichten gegen sich und gegen Andere nur unter der Bedingung haben, dass Ich als Individuum zugleich Allgemeinheit sei. Dieses Princip der Allgemeinheit könnte nur die substantiell vernünftige Natur des Ich sein; denn nur als Vernünftiges verhält sich Ich als Allgemeines. Wenn daher Cousin zur Grundlage seines Naturrechts die Heiligkeit der Person macht, so legt er dem Ich einen Werth bei, der ihm seiner Natur nach nicht zukommen kann; das Ich ist für ihn ja kein substantiell-vernünftiges. Der Grundsatz: „Du bist frei, bleibe frei“, passt nur für eine Phi-

1) Cours von 1818 p. 335. 368.

losophie, wie die Fichte'sche, in welcher Ich zwar auch freies, aber schlechthin freies, absolutes Ich ist, nicht aber für eine solche, in welcher die Freiheit nur als liberum arbitrium aufgefasst, und die Absolutheit des Ich ein Widerspruch genannt wird, wie dies von Cousin geschieht.

Rückblick auf die ganze Periode.

Cousin setzt seinen Haupttruhm darin: nicht exclusiv zu sein, sondern allen philosophischen Systemen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Sehen wir auf die zweite Periode seiner Philosophie zurück, so ist nicht zu läugnen, dass er wirklich sehr liberal gewesen sei. Finden wir in derselben nicht Neuplatonismus und Spinozismus, gemeinen Empirismus, Reid'sche Philosophie des Gemeinnsinns, Wolf'sche Metaphysik, Kant'schen Criticismus, Jacobi'sche Offenbarungsphilosophie, Biran'schen Synthetismus und Fichte'schen Absolutismus? Fast alle philosophischen Richtungen sind in Cousin's System vertreten.

Aber hat er auch das Andere geleistet, was er versprach? Hat er zwischen Empirismus und Idealismus vermittelt? Durchdringen sich jene verschiedenen Elemente in der Einheit eines Principis? Nein. Der Stamm seiner Philosophie ist Empirismus; was über diesen hinausgeht ist nur nothdürftig an jenen angeklebt. Wir haben die Widersprüche gehörigen Orts aufgedeckt. Hier nur noch einige Worte über den Fundamentalcharacter des Systems.

Dieser ist, wie gesagt, Empirismus. Zwar sucht Cousin dem Idealismus dadurch eine Stelle einzuräumen, dass er die apriorischen Principien hervorkehrt; aber da dieselben nicht im Ich gesetzte Qualitäten, sondern von der göttlichen Offenbarung mitgetheilte Wahrheiten sind, sinkt der Idealismus zu einem andern Empirismus herab. Selbst der logische Criticismus, durch welchen Ich sich der Wahrheit jener Principien versichert, ist nur ein periphrasirter Empirismus; denn Kriterium der Wahrheit ist die reine Apperception, d. h. ein Factum. Dem Ich also, das im Idealismus seine Ansprüche geltend machen sollte, wird alle Auctorität entzogen; es bleibt ihm nichts als die Reflexion, und diese hat ihm auch der gemeinste Sensualismus nie abgesprochen.

Der philosophische Empirismus nun, unter welcher Form er auch auftreten möge, schliesst immer den Dualismus von Denken und Sein in sich. Das Subject experimentirt, weil es in sich selbst, in seinem eigenen Wesen, das nicht zu finden glaubt, was es sucht. Wie dieser Dualismus der Ausgangspunct der Cousin'schen Philosophie ist, so ist er auch ihr Resultat. Wie das Subject für ihn nur endliches ist und als solches die wahre Realität ausser sich hat, so steht auch das Absolute, wie es vom Ich noch gedacht werden kann, in keinem adäquaten Verhältniss zu seinem an sich seienden Wesen. Alle absoluten Wahrheiten, deren das Subject sich bewusst ist, sind noch nicht das Absolute selbst; sie sind eine Vielheit und setzen deswegen über sich eine höhere, aber unbegreifliche Einheit voraus. Realität und Denken bleiben ewig geschieden. Es wird das Vorhandensein einer Realität ausserhalb des Ich und über dem Ich in abstracto behauptet, aber geläugnet, dass dieselbe für das Bewusstsein sei. Das Wahre, Schöne und Gute sind Ideale, Gott und die Welt sind undurchdringliche Geheimnisse.

Hiemit aber läugnet der Cousin'sche Empirismus in Wahrheit alle Realität und versenkt sie in die Subjectivität. Das ist eben der innere Widerspruch des Empirismus, dass er sich völlig objectiv verhalten will, und doch dabei durchaus subjectiv ist. Er will die Dinge in ihrem objectiven Sinn erkennen. Die unmittelbare, sinnliche Erkenntniss genügt ihm nicht; über ihr und hinter ihr sucht er erst noch das Wesen. Wie aber zu diesem Wesen gelangen? Man kann es nicht sehen und nicht hören, nicht schmecken und nicht fühlen; es ist nur für das Denken. Was heisst aber Denken? Denken ist kein passives Verhalten, es ist nicht „Subir“, wie Cousin meint, es ist ein Erzeugen, ein Schaffen. Wenn ich denke, erzeuge ich einen Gedanken, und nur ich, nicht das Ding ausser mir. Mag das Denken als abstrahirende Operation oder als rein apriorische Construction angesehen werden, der Begriff, die Idee ist immer nur Product der Thätigkeit des Ich, die Idee ist ein Act, wie Cousin einmal Leibnizen nachspricht, ohne zu wissen, was damit eigentlich ausgedrückt ist. Der Gedanke des Wesens stammt aus dem Ich. Ist nun alle Realität nur

insofern für uns, als sie von uns gedacht wird, und ist das Denken wirklich ein Schaffen, so folgt, dass die gedachte Realität immer der Art und Weise entspricht, wie das Subject selbst gedacht wird. Die Realität, als Object des Denkens, ist nie etwas Anderes als der Reflex der Subjectivität. Wird die Subjectivität einseitig und mangelhaft bestimmt, so wird der gleiche Uebelstand auch an der Objectivität sich fühlbar machen.

In der Cousin'schen Philosophie ist das Wesen des Ich ein Noumanon, ebenso das Wesen Gottes und alles Seienden; der Begriff der Subjectivität ist völlig abstract und inhaltslos, ebenso birgt sich für dieselbe alle Objectivität in einer unerreichbaren, transcendenten Region. *Ex nihilo nihil fit*. Aus einem inhaltslosen Subject kann kein System concreter Gestalten, keine wahrhaft reale Welt hervorgehen.

Dazu ist nur noch die letzte Consequenz zu fügen. Die transcendente Realität der Cousin'schen Philosophie ist ein rein subjectives Traumbild. Der Gedanke der Objectivität ist geschaffen durch das Ich; das Ich aber, welches es nur zu dem abstracten Sein bringt, und zur Objectivität immer nur im Gegensatz steht, ist das relative, endliche, und subjective; die Objectivität also nur Product der endlichen Subjectivität, des subjectiven Denkens. Während Cousin eine objective Welt zu erkennen glaubt, erkennt er nur sich selbst, seine eigene arme, schwache und inhaltslose Subjectivität. Er hat die Objectivität in sein subjectives Denken hereingezogen; in der Täuschung, die Realität der Substanzen zu erhalten, je transcender er dieselben denke, hat er sie völlig in sich absorbiert. Sein Objectivismus ist vollkommener Subjectivismus, sein Realismus ist mit dem Nominalismus und Nihilismus identisch.

Dritte Periode

der

Cousin'schen Philosophie.

Der Widerspruch, der in der Trennung des Wesens von der Erscheinung liegt, kam Cousin schon im Jahre 1820 an der Kant'schen Philosophie zum Bewusstsein. Kant hatte behauptet, dass aus dem Satze: cogito ergo sum, sich nicht die reelle Existenz des Ich erweisen lasse; jener Satz gebe nur ein logisches Ich, die Einfachheit der Seele sei also zu reduciren auf logische Einfachheit, die Substanz der Seele bleibe folglich unbekannt, und in sofern könne man weder sagen, dass sie materiell, noch dass sie immateriell sei. — Um die letztere Consequenz abzuschneiden, hebt Cousin die Verschiedenheit der Phänomene hervor, indem er behauptet, wo die Phänomene verschieden seien, müssen auch die Substanzen verschieden sein. Die Phänomene des Denkens und Wollens nun haben mit denjenigen der Undurchdringlichkeit und Dichtigkeit nichts gemein; von diesen zwei Ordnungen von Phänomenen auf zwei verschiedene Substanzen zu schliessen, könne kein hypothetisches Verfahren sein. Würde man die Berechtigung dazu läugnen, so müsste man Substanz und Phänomen ganz von einander trennen, um sich das Vergnügen zu machen, unsre Unwissenheit hinsichtlich der Substanzen zu proclamiren. Rede man von einem unbekannten Wesen der Substanzen, so erkenne man die wahre Natur der Phänomene. Der Geist existire nicht unabhängig von seinen Phänomenen, sondern diese offenbaren seine wahre Natur. Wie das Wesen der Ur-

sache sich durch ihre Wirkungen offenbart, so das Wesen der Substanz durch ihre Phänomene, ihre Eigenschaften. Es sei überhaupt nichts jenseits der Qualitäten zu suchen. Das Wissen um eine Substanz an sich, sei eine Chimäre. Das sogenannte Ideal der Erkenntniss sei nur eine Abstraction, ein Fantom, mit welchem man sich vergeblich abquäle, um die Realität zu finden ¹⁾).

So redet Cousin 1820 und bricht damit den Stab über seine ganze bisherige Philosophie, welche ja immerwährend ihre Unwissenheit in Betreff der Substanzen proclamirte. Was indessen Cousin hier sagt, ist nur eine einzelne Aeusserung, welche auf die völlige Umgestaltung seines Systems noch keinen Einfluss hatte. In den Vorlesungen über Kant wenigstens lässt sich kaum Etwas nachweisen, was über den Dualismus der ersten und zweiten Periode hinausginge. Die wahre Sinnesänderung wurde erst durch die Bekanntschaft mit der Schellingisch-Hegelschen Philosophie herbeigeführt. In der Vorrede zu seinen Fragmenten von 1826 blickt die Identitätslehre zum ersten Mal deutlich durch, freilich vermengt mit philosophischen Sätzen, die er noch aus seiner zweiten Periode herüberschleppt.

Nachdem er in der genannten Vorrede über seine analytische Methode gesprochen, nachdem er die rationellen Principien classificirt und durch die reine Apperception legitimirt hat, sucht er vermittelst dieser Principien die drei Seiten des menschlichen Wesens, Vernunft, Freiheit und Sensibilität weiter zu entwickeln und ontologische Consequenzen daraus zu ziehen.

Was zunächst die Vernunft betrifft, so treffen wir hier

1) Il n'y a rien à chercher au delà; vouloir connaître les causes en elles-mêmes, les substances en elles mêmes, séparées de leurs effets et de leurs modes c'est aspirer non pas . . . à une connaissance impossible, mais à une connaissance fausse, à une chimère; car il n'y a ni cause pure, ni substance pure. Ce rétendu idéal de la connaissance n'est qu'une abstraction dont on se tourmente, pour trouver la réalité, puis quand on s'est bien démontré à soi-même que cette réalité nous échappe nécessairement, ou croit avoir posé les limites de l'esprit humain, on n'a fait que constater l'inanité d'un fantôme. Cours über Kant. T. I. p. 191 ff.

einen Inductionsbeweis, der nicht viel verschieden ist von den Beweisen der zweiten Periode. Wandte Cousin dort das Gesetz der Causalität und der Substantialität auf die Gesamtheit der rationellen Principien an, so werden jetzt jene beiden Gesetze auf einander angewandt, und sollen uns so zu ihrer Ursache und ihrer Substanz erheben. „Als absolute Gesetze geben sie uns eine absolute Ursache und eine absolute Substanz. Beide aber sind ihrem Wesen nach identisch. Jede absolute Ursache muss als solche Substanz, und jede absolute Substanz muss Ursache sein, um sich manifestiren zu können. Als absolute Substanz kann sie nur Eine sein. Die substantielle Causalität ist das Sein an sich, die rationellen Gesetze sind also die Gesetze des Seins und die Vernunft ist die wahre Existenz“¹⁾.

Damit verbinde man sogleich, was über den Logos noch gesagt wird: „Die Vernunft ist gewissermaassen die Brücke zwischen der Psychologie und Ontologie, dem Bewusstsein und dem Sein. Sie steigt von Gott herab und neigt sich zum Menschen; sie erscheint dem Bewusstsein als ein Geist, der ihm Nachrichten bringt von einer unbekannten Welt. Wäre die Vernunft persönlich, so hätte sie keinen Werth; bliebe sie im Zustand der nichtmanifestirten Substanz, so wäre sie, als wäre sie nicht. Sie muss sich manifestiren und diese Manifestation ist ihr Erscheinen im Bewusstsein. Sie ist buchstäblich (*à la lettre*) eine Offenbarung, eine nothwendige und allgemeine Offenbarung, die keinem Menschen fehlt, die jeden Menschen erleuchtet hat bei seinem Eintritt in die Welt. Sie ist der nothwendige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Dieser Logos des Pythagoras und Plato, dieses Wort ward Fleisch; es ist Mensch und Gott zugleich. Es ist allerdings ohne Zweifel nicht der absolute Gott in seiner majestätischen Untheilbarkeit, aber doch seine Offenbarung im Geist und in Wahrheit. Es ist nicht das Wesen der Wesen, aber der Gott des menschlichen Geschlechts²⁾.

Es ist klar, dass hiemit dem Logos ein innerlicheres

1) Vorrede der Fragmente von 1826. p. XXIII.

2) *ibid* p. XXXII. f.

Verhältniss nicht nur zum Menschen, sondern auch zum Absoluten selbst gegeben wird, als in der zweiten Periode. Er ist nicht mehr die zwischen Himmel und Erde schwebende Vernunft an sich, sondern bestimmt ein der Menschheit immanentes Princip. Zwar wird er auch jetzt noch neben die Persönlichkeit als das Unpersönliche gestellt, doch gehört er mit dem Menschen von Geburt an zusammen, die menschliche Vernunft ist also nicht mehr ursprünglich eine tabula rasa, sondern von Hause aus mit einem substantiellen Gehalte erfüllt; die absoluten Principien werden ihr nicht mehr von aussen her geoffenbart, sie sind vielmehr immanente Bestimmtheiten der menschengewordenen und ewig menschwerdenden göttlichen Vernunft.

Was sodann das Verhältniss des Logos zu Gott betrifft, so ist er selbst Gott, die wahre Offenbarung Gottes. Er ist nicht das Absolute in seiner Untheilbarkeit, in seiner Identität mit sich, aber Gott des Menschengeschlechts, d. h. das Absolute als das sich in der Menschheit manifestirende. Daher sind auch die Gesetze des Denkens Bestimmtheiten des Absoluten selbst, sie sind Gesetze des Wesens, die Vernunft, das Denken ist das wahre Sein.

Wie die menschliche Vernunft auf eine absolute Vernunft hinweist, so die menschliche Activität auf eine absolute Activität. „Der Wille, wird bemerkt, ist der Freiheit nicht adäquat; er ist nicht die Freiheit selbst, sondern nur eine Form derselben. Die Grundidee der Freiheit ist die einer Macht, welche, unter welcher Form sie sich auch wirksam erweise, immer durch die ihr eigenthümliche Energie thätig ist. Sie ist die unbestimmte Activität, welche sich bald unter dieser, bald unter jener Form bestimmt. Das Ich nun ist Freiheit, aber nur die Freiheit als Act, nicht als Potenz; es ist eine Ursache, aber eine phänomenale, keine substantielle, eine relative, keine absolute.“ — Wenn aber Cousin früher mit Biran die substantielle Activität als eine dem Ich selbst inhärente absolute Kraft bestimmte ¹⁾, so geht er jetzt weiter und identificirt dieselbe mit dem Absoluten selbst. „In Betreff der Activität,

1) Siehe oben Psychol. S. 161.

sagt er, kann die Substanz nur ausser und über aller phänomenalen Activität zu finden sein, in einer Macht, welche noch nicht in Action übergegangen ist, in dem Unbestimmten, welches fähig ist, sich selbst zu determiniren, dies ist der ontologische Gesichtspunct der Activität. Durch Analyse des freien Ich gelangen wir zu einer substantiellen Activität, die jeder phänomenalen vorangeht, alle Phänomene der Activität erzeugt, sie alle überdauert und sie alle erneuert, unsterblich und unerschöpflich in der Vergänglichkeit ihrer zeitlichen Formen. Und wunderbar! Diese Substanz nimmt in ihrer, ihrem eignen Wesen immanenten Entwicklung, zwei Formen an, welche denjenigen der rationellen Substanz vollkommen parallel sind, die Formen der Spontaneität und Reflexion. Da das Princip der Vernunft wie der Activität eine substantielle Causalität ist, so erhellt, dass Activität und Vernunft, Freiheit und Intelligenz sich auf innerliche Weise in der Einheit der Substanz durchdringen ¹⁾.“

Es ist nicht recht klar, wie Cousin sich das Verhältniss der absoluten Activität zur menschlichen denke. Das Princip der Persönlichkeit soll eine absolute Substanz sein, welche nicht das Ich selbst ist. Absolutes Ich ist ein Widerspruch, Ich ist überhaupt keine Substanz, es hat seine Substanz über sich und ausser sich. — Offenbar ist dies noch der dualistische Standpunct der zweiten Periode, nach welchem Endliches und Unendliches völlige Gegensätze sind.

Auf der andern Seite nun soll sich die substantielle Causalität unter den zwei Formen der Reflexion und Spontaneität entwickeln. Als absolute ist sie die noch ganz unbestimmte, als reflectirte oder spontane ist sie die Freiheit en acte — und diese Freiheit als Act aufgefasst, ist nach Cousin eben das Ich; sie nimmt also jene zwei Formen nur im Ich an. Wenn nun aber diese Entwicklung der absoluten Causalität ihrem eigenen Wesen immanent sein soll, so kann auch das Ich nur in einem immanenten Verhältniss zu ihr stehen. Die Substanz muss überhaupt immer demjenigen immanent sein, dessen Sub-

1) Vorrede p. XXXIII.

stanz sie ist. Ich hätte somit seine Substanz nicht ausser sich, sondern in sich.

Verstehen wir Cousin recht, so will er sagen: das Ich ist an sich nicht absolut, sondern hat sein wahrhaftes Sein im Absoluten und durch das Absolute, dieses aber greift seiner Natur nach über alles Individuelle hinaus, sofern es in keinem Individuum aufgeht und erschöpft ist. Ich hat deswegen das Absolute, seine Substanz, über sich und gewissermassen ausser sich. Die absolute Substanz erweist sich als Activität im menschlichen Ich; dieses ist nur eine Selbstdetermination der Substanz.

Verkehrt bleibt aber immer dies, dass gesagt wird, im Ich sei gar nichts Absolutes und Substantielles, dadurch wird der Begriff der Persönlichkeit eigentlich ganz vernichtet. Sind Ichheit und Absolutheit schlechthinige Gegensätze, so können sich Substantialität und Individualität nie zur Einheit eines identischen Wesens zusammenschliessen, diese muss durch jene vernichtet werden. Die sogenannten freien Phänomene sind nicht mehr Phänomene meines Ich, sondern Phänomene der in meinem Ich unter den Formen der Reflexion und Spontaneität sich entwickelnden absoluten Substanz.

Es lässt sich vielleicht bestimmen, wie Cousin auf diese sich selbst widersprechende Lehre vom Verhältniss der Substanz zum Ich kam. Es wird vom Begriffe des Ich als freier Activität ausgegangen. Der Satz von der Unpersönlichkeit der Vernunft wird auch noch beibehalten. Die Vernunft nun hat ihre Substanz in Gott, Gott als die substantielle Vernunft aber ist, wie Cousin sagt, zugleich substantielle Causalität. Die substantielle Vernunft ist neben dem Ich und ausserhalb des Ich, also ist nichts Anderes möglich, als dass auch die substantielle Causalität ausserhalb des Ich sei, denn diese ist ja mit jener identisch. Hat aber das Ich seine Activität nur durch diese ihm äusserliche Substanz, und sind alle seine Acte nur Determinationen derselben, so ist offenbar seine Freiheit, von welcher ausgegangen wurde, vernichtet. Um dem Begriff der Unpersönlichkeit der Vernunft nicht zu nahe zu treten, opfert Cousin lieber den Begriff der freien Persönlichkeit auf und

kommt damit auf eine Art Spinozismus. Der frühere Dualismus blickt in dem jetzigen Pantheismus noch überall durch.

Denn dass Cousin Pantheist sei, dies zeigt sich vollends deutlich an der Art und Weise, wie er von dem Factum der Sensation zu dem Absoluten aufsteigt.

„Die Vernunft nöthigt uns, die Phänomene der Sensation auf eine Ursache zu beziehen, welche nicht das Ich selbst sein kann. Man mag die Phänomene der Sensation wechseln und vervielfältigen, so sehr man will, die Vernunft wird sie immer auf eine Ursache beziehen, in welcher sie diejenigen objectiven Qualitäten voraussetzt, vermöge welcher das Object fähig ist, die Sensation zu erzeugen. Die äussere Welt kann daher nichts Anderes sein als die Vereinigung von Ursachen, die unsern Sensationen entsprechen. Das Verhältniss dieser Ursachen unter einander ist die Weltordnung. Die äussere Welt, als Inbegriff von, Kräften ist belebt, beseelt von demselben Stoffe wie wir; die Natur ist die Schwester des Menschen.“

„Wie ferner die Entwicklung unserer persönlichen Kraft unter den Auspicien der Vernunft steht, welche wir als unser Gesetz anerkennen, ebenso müssen auch die Naturkräfte als gewissen Entwicklungsgesetzen unterworfen gedacht werden, oder um es besser zu sagen, die Gesetze der äussern Kräfte sind nichts Anderes als der Modus ihrer Entwicklung, deren Beharrlichkeit für uns die Regelmässigkeit ausmacht. Die Kraft in der Natur ist verschieden von ihrem Gesetze, wie unsre Persönlichkeit verschieden ist von der Vernunft; aber sie ist nicht von demselben getrennt; denn jede Kraft trägt ihr Gesetz bei sich und manifestirt es in ihrer Action und durch dieselbe. Jedes Gesetz ferner setzt Vernunft voraus; die Weltgesetze sind also nichts Anderes als die Vernunft, in der Welt betrachtet. Hier zeigt sich ein neues Verhältniss des Menschen zur Natur. Diese letztere besteht, wie die Menschheit, aus Gesetzen und Kräften, aus Vernunft und Activität.“

Cousin stellt noch die Vermuthung auf, dass vielleicht alle Modificationen der Naturkraft sich auf zwei den Formen der Activität und Vernunft entsprechende Grundgesetze zurückführen lassen, auf Extension nämlich und Contraction. Doch will er über diese Harmonie noch nichts Bestimmtes behaupten.

ten, weil er bis jetzt noch keine methodische Arbeit über diesen Gegenstand unternommen habe.

„Es ist ferner ein Gesetz der Vernunft, dass jede endliche Ursache und jedes vielfache Gesetz an Etwas Absolutes angeknüpft werden müsse, das hinsichtlich seiner Existenz nichts über sich voraussetzt, d. h. an eine Substanz. Vermöge dieses Gesetzes beziehen wir die aus Kräften und Gesetzen zusammengesetzte Natur auf eine Substanz, welche Ursache sein muss, um das Subject der Weltursachen, und Intelligenz, um Subject der Weltgesetze sein zu können, auf eine Substanz also, welche die Identität von Causalität und Intelligenz ist. So kommen wir also durch Beobachtung und Induction in der Sphäre der Natur genau an demselben Punkte an, wohin wir von der Persönlichkeit und der Vernunft aus geführt worden sind. Das Bewusstsein in seiner Triplicität ist Eines, die physische und moralische Welt ist Eine, die Wissenschaft ist Eine, d. h. Gott ist Einer ¹⁾.“

Nun aber die Hauptstelle: „Der Gott des Bewusstseins ist nicht ein abstracter Gott, ein einsamer König jenseits der Schöpfung, auf den verlassenen Thron einer stillen Ewigkeit und eines absoluten Seins verbannt, welches dem Nicht-Sein gleiche. Er ist wahrer und wirklicher Gott, Substanz und Ursache zugleich, immer Substanz und immer Ursache, Substanz, sofern er Ursache ist und Ursache, sofern er Substanz ist, d. h. er ist absolute Ursache, Einer und Mehrere, Ewigkeit und Zeit, Raum und Zahl, Wesen und Leben, Untheilbarkeit und Totalität, Anfang, Mitte und Ende, auf der Spitze des Seins wie auf seiner niedrigsten Stufe, unendlich und endlich, dreifach zuletzt, d. h. Gott, Natur und Menschheit. In der That, wenn Gott nicht Alles ist, so ist er nichts, wenn er an sich absolut untheilbar ist, ist er unzugänglich und folglich unbegreiflich und diese Unbegreiflichkeit ist für uns seine Vernichtung. Unbegreiflich als Formel und in der Schule ist er offenbar für die Welt, welche ihn manifestirt, ihn besitzt und ihn fühlt. Er ist in Allem und überall und kommt gleichsam zu sich selbst in dem Selbstbewusstsein des Menschen, dessen

1) Pref. p. XXXII. ff.

Mechanismus und phänomenologische Triplicität er indirect durch den Reflex seiner eigenen Bewegung und der substantiellen Triplicität constituirt, wovon er selbst die absolute Identität ist ¹⁾).

Die absolute Substanz hat also jetzt ihre jenseitigen Regionen verlassen und ist in das Diesseits eingegangen, sie ist nicht mehr das starre, inhaltslose Ideal, sondern die lebendige, sich in eine Mannigfaltigkeit von Formen aufschliessende Allkraft, die das ganze Universum durchdringt. Die Entwicklungen der Vernunft und Freiheit, so wie die Kräfte und Gesetze der Natur sind Manifestationen, Modi einer und derselben Substanz. Natur und Menschheit sind Schwestern; denn auch jene ist an sich vernünftig; sie sind an sich Eins, denn sie sind nur zwei unterschiedene Offenbarungsseiten desselben Absoluten. Das Absolute ist ihre absolute Identität; in der Natur existirt es nicht in seiner Ganzheit; eben so wenig in der Menschheit allein; sein Begriff erschöpft sich nur in der Identität beider. Aber seine wahre Existenz hat es im menschlichen Geiste, in welchem es sich reflectirt und zum Selbstbewusstsein kommt.

Dies ist die Ansicht Cousin's über Gott und Jedermann erkennt darin den Pantheismus der modernen deutschen Philosophie, so wie man keinen Augenblick in Zweifel darüber sein kann, dass diese Gottesidee von der in der zweiten Periode vorgetragenen himmelweit verschieden sei. Und doch hat Cousin den Muth, am Schlusse der besprochenen Vorrede zu versichern: Dies sind die Hauptsätze meines Vortrags von 1818, der Grund aller dogmatischen und historischen Entwicklungen während der folgenden Jahre. — Mit nichten, das ist eine Lüge. Wir kennen die Hauptsätze des Vortrags von 1818 etc. zu gut, um uns etwas Derartiges weiss machen zu lassen. Die Sache verhält sich vielmehr so: früher nannte Cousin Gott auch die absolute Substanz, dies ist wahr; aber der grosse Unterschied ist nur der, dass damals seiner Substanz alle Substantialität abging, sie blieb ja ein transcendentes, abstractes Ideal, d. h. wie er

1) Ibid. p. XL.

jetzt selbst meint, sie war ein Fantom, eine Chimaire; jetzt dagegen ist sie eine der Welt immanente Substanz, die zugleich für das subjective Bewusstsein ist; früher war Gott unbegreiflich, jetzt ist er begreiflich; früher der schlechthin Untheilbare, jetzt ist er theilbar, er ist Einer und Mehrere; früher der schlechthin Einfache, jetzt der Dreifache; früher der schlechthin Allgemeine und Unendliche, jetzt ist er unendlich und endlich, Ewigkeit und Zeit, mit einem Wort: früher war Gott gar nichts und jetzt ist er Alles, und dies soll Einerlei sein!

Wir abstrahiren hier noch von der Frage, ob Cousin auf rechtmässigem Wege, d. h. auf dem Wege der psychologischen Analyse und Induction zu diesen neuen Resultaten gelangt sei; dass dieses nicht der Fall sei, werden wir am Schlusse nachweisen. Hier darf dagegen nicht unbemerkt bleiben, dass in der pantheistischen Gottesidee Cousin's seine Verstandesphilosophie noch nachwirkt. Er hat sich noch nicht von den Verstandesgesetzen als absoluten Principien losgemacht. Sind dieselben absolut und sind sie auf der andern Seite Manifestationen des Absoluten, so können sie von dem Wesen des Absoluten jetzt nicht mehr getrennt werden, sofern ja Substanz und Phänomen überhaupt nicht mehr einander gegenüber stehen sollen, Sie sind also Gesetze de l'être en soi, Qualitäten des Absoluten, folglich ist Gott selbst Raum, Zeit, Einheit, Vielheit, Endlicher, Unendlicher u. s. w., d. h. alle die Gegensätze, in welchen sich der Verstand bewegte, werden unmittelbar in das Absolute verlegt. Gott wird zwar als die absolute Identität von Natur und Menschheit behauptet, aber die beiden grossen Gegensätze, die er in sich schliesst, stehen noch unvermittelt nebeneinander. Cousin hat wohl im Allgemeinen gezeigt, wie man vom Endlichen zum Unendlichen aufsteigen müsse, aber wie das Absolute selbst zum Endlichen werde, diesen Nachweis ist er uns schuldig geblieben. Es hat sich bei ihm noch nicht das richtige Verhältniss von Unendlichem und Endlichem, von Wesen und Erscheinung entwickelt.

Reiner fasst er das Identitätssystem in den Vorlesungen

von 1828¹⁾). Zwar erwartet er auch hier noch das Heil der Philosophie von der psychologischen Analyse und besonders von der Analyse der rationellen Principien; doch tritt die letztere jetzt unter einer ganz veränderten Gestalt auf.

Mit Aristoteles und Kant, wird dort gesagt, ist ihre Liste abgeschlossen, aber sie müssen auf eine andre Weise classificirt werden. Die Vernunft fasst Alles unter 2 Ideen. In der Zahl sieht sie nichts als Einheit und Vielheit. Der Raum ist ein bestimmter oder ein unendlicher, die Existenz, eine wirkliche oder eine absolute u. s. w. Es sind immer nur die Ideen von Einheit und Vielheit, Substanz und Phänomen, absoluter Ursache und relativer Ursache, Vollkommnem und Unvollkommnem, Unendlichem und Endlichem u. dergl., in welchen sich die ganze Thätigkeit der Vernunft bewegt. Die Analyse identificirt je die ersten und letzten Glieder dieser Doppelreihe und Alles reducirt sich sodann auf den Gegensatz von Einheit und Vielheit, oder Identität und Differenz.

Cousin fragt hierauf nach dem Verhältniss der beiden Glieder dieses Gegensatzes, wobei ihr gegenseitiges Verhältniss, wie es im menschlichen Geiste und wie es an sich ist, unterschieden wird.

Das erstere anlangend, so sind sie beide mit einander gegeben. Wenn ich von Vielheit rede, muss ich unmittelbar auch an die Einheit denken, und umgekehrt. Der menschliche Geist beginnt weder mit dem Realen noch mit dem Idealen, sondern mit beiden zugleich. Ginge er von der Einheit aus, so käme er nie zur Vielheit, und finge er nur mit der letztern an, so käme er nie zur ersteren. Von dem Phänomene aus kommt er nie zur Substanz, sondern mit dem einen muss er zugleich das andere haben.

Das an sich seiende Verhältniss beider Begriffe ist gleichfalls ein Verhältniss der Coexistenz. Einheit, Substanz, Ewigkeit u. s. w. sind zwar affirmative Ideen, welche von den Ideen der Vielheit, Endlichkeit u. s. w. vorausgesetzt werden, wie überhaupt der Negation die Affirmation, der Manifestation das manifestirende Princip vorangeht. Aber ungeachtet der

1) Cours de philosophie. Introduction à l'histoire de philosophie. 1828.

logischen Präexistenz des ersten Moments können doch beide sobald sie einmal sind, nicht mehr von einander getrennt werden. Eine von der Vielheit isolirte Einheit wäre eine untheilbare, todte Einheit. Eine Einheit, welche aus der Tiefe ihrer eigenen Existenz nicht herauskommt und sich nicht in der Mannigfaltigkeit und Vielheit entwickelt, ist für sich selbst, als wäre sie nicht. Eine Vielheit ohne Einheit auf der andern Seite kann nie auf eine Einheit bezogen, nie zu einer Totalität erhoben, nie addirt werden; sie wäre eine Summe unbestimmter Quantitäten, von deren keiner gesagt werden könnte, dass sie diese sei und keine andre. Die Vielheit ohne die Einheit wäre also selbst, als wäre sie nicht, beide gehören nothwendig zusammen. Jede wahre Existenz ist die Einheit dieser zwei Elemente. Die Realität und das Leben, d. h. das vernünftige Leben, das Leben der Vernunft besteht in der Simultaneität von Einheit und Vielheit.

Welches ist aber das Mysterium dieser Coëxistenz? fragt Cousin noch; wie kann die Einheit die Vielheit in sich aufnehmen? „Es ist ein Grundfehler Kants, beide Momente so gegen einander abgesperrt zu haben, dass der Uebergang von einem zum andern unmöglich wird. Eine tiefer gehende Analyse hebt den Widerspruch auf. Die Unendlichkeit oder die Einheit des Raumes, die Ewigkeit oder die Einheit der Zeit, die Einheit der Zahl und das Vollkommene, das Ideal aller Schönheit, das Sein an sich, das Absolute mit einem Wort ist zugleich absolute Causalität; es muss also die Einheit der absoluten Substanz in den Actus übergehen; das Absolute ist nicht das absolutum quid der Scholastik, sondern es manifestirt sich auf absolute Weise, und ist der Bedingung jeder Entwicklung unterworfen; es geht in das Endliche und in die Mannigfaltigkeit ein¹⁾.“

Es ist auffallend, dass Cousin den metaphysischen Grund der Möglichkeit eines Uebergangs aus der Einheit in die Differenz in der Idee des Absoluten als absoluter Causalität sucht. Es handelt sich zunächst noch um das logische Verhältniss zweier Glieder einer Verstandescategorie; die Existenz des Ab-

1) Cours von 1828. Leçon IV. p. 30 ff.

soluten ist noch gar nicht ermittelt; auf sie sollen wir ja erst durch die Verstandesgesetze geführt werden. Während also die Idee Gottes nach den rationellen Principien bestimmt werden sollte, wird hier ein solches Princip durch die Idee des Absoluten erklärt und begründet. Zu diesem Verfahren hat Cousin nicht das geringste Recht, es beweist also schon aus diesem Grunde nichts. Sodann aber würde es auch zu wenig erklären. Der Begriff der Causalität führt uns nämlich blos von der Einheit zur Vielheit, nicht aber von der letzteren zur ersteren zurück. Da aber diese Rückbeziehung ein nothwendiges Moment in dem Verhältniss der beiden Gegensätze sein soll, so ist der Nachweis der wesentlichen Identität beider mangelhaft.

Triftiger ist das, was aus den Begriffen von Einheit und Vielheit selbst zur Bestimmung ihres Verhältnisses entnommen wird. Der Uebelstand ist nur der, dass Cousin seine empirische Methode verlässt. Geben wir auch zu, dass die Begriffe von Einheit und Vielheit sich im menschlichen Geist vorfinden, so sind sie doch nur coëxistirende; ihr inneres und wesentliches Verhältniss ist keine unmittelbar vorliegende That-
sache; es ergibt sich erst durch Reflexion auf beide Begriffe. Also gerade in der Hauptsache verlässt Cousin den Boden der Empirie und wendet sich ans Denken. Das dritte Moment ist nicht mehr Offenbarung der Vernunft, sondern Product der Reflexion des Ich. — Wir werden übrigens auf diesen Gegenstand noch einmal zurück kommen müssen.

Die nothwendigen Momente, in welchen das Denken verläuft, sind Einheit, Vielheit und wesentliche Beziehung beider auf einander; diese drei, sagt Cousin sind unzertrennlich, sie bilden eine Triplicität und eine nothwendige Einheit¹⁾. Diese Ideen sind indessen noch nicht legitimirt. Dieses logische Thema kehrt auch hier wieder, aber das Problem wird auf eine andere Weise gelöst, als früher.

Jene drei Grundideen der Vernunft, heisst es, sind nicht blosse Zeichen oder Worte, im Sinne des Nominalismus; ebenso wenig sind sie Dinge, wie der Realismus behauptet; denn

1) Cours von 1828. Leçon V. p. 5.

die Ideen kann man nicht sehen. Cousin will gern zugeben, dass sie blosser Conceptionen der Vernunft seien, wofern man sich nur mit ihm über das Wesen der Vernunft verständigen wolle. „Die Vernunft ist genau genommen nichts Menschliches, sie ist an sich absolut. Jene Ideen sind daher Conceptionen der universellen Vernunft, welche wir nicht constituiren, aber welche in uns erscheint und das Gesetz aller Individuen ist, der absoluten Intelligenz, wovon die unsrige nur ein Fragment ist, des reinen Denkens, das in unsrem Denken sich reflectirt. Sie existiren in der Vernunft an sich als Formen ihres Seins. Das Sein der Vernunft und des absoluten Geistes — dieser Ausdruck hier zum ersten Mal — ist ein ganz intellectuelles, ideales Sein; hier hört jeder Streit auf; der Geist erklärt sich nur durch sich selbst. Dies ist die Theorie Plato's und Leibnitzens, wird noch beigefügt, die ich selbst adoptirt und ehemals so oft und so weitläufig auf diesem Katheder entwickelt habe¹⁾.“

Cousin muthet uns zu viel zu, wenn er will, dass wir diese Theorie in Betreff der rationellen Principien für identisch mit seiner früheren halten sollen. Die Classification ist eine andre, das Verhältniss der Glieder zu einander ist ein andres, das Verhältniss zum Absoluten ist ein andres, ihr Verhältniss zum subjectiven Bewusstsein ist nicht mehr dasselbe, ihre Legitimation ist nicht mehr dieselbe. In so weit zwar haben wir noch die nämlichen Ausdrücke, als gesagt wird: die Vernunft sei nichts Persönliches, die drei Grundideen des Denkens seien Conceptionen der Vernunft an sich. Aber warum sind sie dies? Eben weil sie durch die reine Apperception uns geoffenbart sind? Nein, davon wird nichts gesagt. Ihre Wahrheit beruht auf der immanenten Nothwendigkeit unsres Denkens; sie sind in unsrer Vernunft, diese ist aber ein Fragment des absoluten Geistes. „Was wahr ist in der Vernunft, menschlich betrachtet, subsistirt in der Vernunft an sich, was die Basis unserer Vernunft ausmacht, macht auch die der ewigen Vernunft aus, nämlich jene Triplicität²⁾.“ Das heisst immer nur: was im menschlichen Denken mit Nothwendigkeit gesetzt ist,

1) Cours von 1828. Leçon V. 2) Ibid. Leçon V.

ist absolut wahr, objectiv vernünftig, einer andern Auctorität bedarf es nicht mehr, unsre Vernunft, als absolutes Princip, trägt ihre Auctorität in sich selbst. Und dies soll nun noch die frühere Logik Cousins sein, in welcher die Nothwendigkeit des Denkens gerade als Kriterium der Subjectivität unsrer Erkenntniss angesehen wurde! Was Cousin hier thut, ist nichts Geringeres als dies, dass er die Identität des Idealen und Realen voraussetzt, eine Hypothese, welche er, wie wir aus den allgemeinen Bemerkungen über seine Methode wissen, unter allen am meisten vermeiden will.

In den bisher aus den Vorlesungen von 1828 angeführten Sätzen wurde schon Manches über die Idee des Absoluten ausgesprochen, was beweist, dass es Cousin so genau nicht mehr nimmt mit der früheren Eintheilung seines Systems, welcher zufolge von Gott nicht gehandelt werden soll, ehe die Principien des Denkens die logische Kritik passirt haben. Wenn nun auch die frühere Systematisirung in sofern noch beibehalten wird, als die bestimmteren Aufschlüsse über die Idee Gottes und sein Verhältniss zur Welt erst nach der Logik gegeben werden, so heisst dies doch nichts Anderes, als neuen Wein in alte Schläuche füllen.

Es wurde vorhin das Sein des Absoluten von Cousin ein ganz intellectuelles und ideales genannt. Dies ist näher zu bestimmen. „Gott ist wahrhafte Intelligenz nur, sofern er eine sich selbst erkennende Intelligenz ist, und eine solche ist er eben dadurch, dass die drei Momente des Denkens Bestimmungen seiner selbst sind. Das Eigenthümliche der Intelligenz ist nicht bloß das Vermögen der Erkenntniss, sondern die wirkliche Erkenntniss. Wir haben Intelligenz, nicht bloß sofern ein Princip des Denkens in uns ist, sondern auch sofern sich dasselbe entwickelt, d. h. sofern es aus sich herausgeht, um sich als Object seiner eigenen Erkenntniss zu setzen. Die nothwendige Bedingung alles Erkennens ist die Selbstdifferenzirung des Ich; das dritte Moment ist die gegenseitige Beziehung des Principis und des Vielfachen der Erkenntniss auf einander; sonst würde das Viele nicht von der Einheit erfasst. Dies auf die absolute Intelligenz übertragen, gibt uns das Leben der absoluten Intelligenz; was das Wesen der unsrigen ausmacht,

gehört auch zum Wesen des Absoluten, und dieses besteht eben in einer Triplicität, welche sich in Einheit auflöst, in einer Einheit, welche sich in der Triplicität entwickelt. Die Einheit dieser Triplicität ist allein reell. Da sie wesentlich eine Einheit in der Dreiheit ist, so ginge sie selbst zu Grunde, wenn man nur ein einziges der drei Momente wegnehmen würde. Die Letzteren haben, für sich betrachtet, alle den gleichen logischen Werth und bilden mit einander eine unauflösbare Einheit, welche die göttliche Intelligenz ist. So weit, fügt Cousin noch bei, erhebt sich unser Verstand auf den Flügeln der Ideen, mit Plato zu reden, dies ist der dreimal heilige Gott, welchen das Menschengeschlecht glaubt und anbetet¹⁾.“

Cousin steckt sich immer hinter Plato, während es doch sonnenklar ist, dass er nicht auf den Flügeln seiner Ideen zu dieser Gottesidee gelangt sei, sondern dass er sie von seiner Reise nach Deutschland mitgebracht habe²⁾. Jedermann erkennt doch darin sogleich die Lehre Hegels, dessen Namen Cousin in jenen Vorlesungen auch nicht ein Mal nennt. Das Absolute ist Intelligenz, nur in der Triplicität seiner Bewegung, Gott ist absoluter Geist nur als der Dreieinige. Das hat Cousin Hegel'n nachgesprochen.

1) Ibid. Leçon 5. p. 12 ff.

2) Schon früher hatte er eine Reise nach Deutschland unternommen, auf welcher er mit Hegel in Heidelberg zusammentraf. Er redet davon in der von Beckers übersetzten Vorrede. Eine zweite, wie es scheint, höchst abentheuerliche Excursion machte er im Jahre 1824. Lermnier, in seinen *Lettres philosophiques adressées à un Berlinois* p. 82 ff. berichtet hierüber Folgendes: Après avoir adhéré exclusivement au rationalisme de Kant, après avoir effleuré l'idéalisme de Fichte, M. Cousin ne fut pas long-temps sans soupçonner et sans reconnaître que ces deux philosophies avaient fait place à deux systèmes nouveaux, dont les auteurs étaient MM. Schelling et Hegel; de loin, soit par des correspondances, soit par des visites des voyageurs, il lui en arrivait quelque chose. En 1824, il entreprit un voyage en Allemagne, pendant lequel il fut enlevé à Dresde par la police prussienne et conduit à Berlin: on l'avait soupçonné d'être carbonaro et révolutionnaire. Dans la capitale de la Prusse, vous le savez, Monsieur, vos compatriotes environnèrent M. Cousin des témoignages du plus noble intérêt; on s'entremet pour sa délivrance; tant qu'il fut captif, on le visita dans sa prison tous les jours. Par un heureux hasard, notre voyageur put utiliser sa captivité, car il

Man kann sich der Entrüstung kaum enthalten, wenn man daran denkt, wie Cousin sich im Jahre 1828 auf das Katheder stellte und Hegel'sche Philosophie extemporirte, ohne dem über seinen Tiefsinn erstaunten Auditorium auch nur anzudeuten, dass ein Hegel in Deutschland existirte; wie er sich auf diese Weise das Ansehen geben wollte, als sei er, Cousin, der Erfinder dieser Philosophie. Zu dieser Arroganz hätte nichts mehr gefehlt, als dass er, wie noch im Jahre 1826, auch noch gesagt hätte: Dies, meine Herrn, sind die Hauptsätze meiner Philosophie, wie ich sie schon im Jahre 1818 vorgetragen habe. — Aber dieses Mal wäre die Lüge zu schreiend gewesen. Es ist ja, als hätte er sich selbst ganz vergessen, so sehr polemisiert er von der Höhe des Hegel'schen absoluten Wissens herab gegen den ehemaligen Cousin. Man höre: „Wenn man gegen mich die Anklage vorbringt, dass ich in die Tiefe des göttlichen Wesens eindringen wolle, welches doch unbegreiflich sei, so muss ich fragen, was man damit eigentlich sagen will. Meint man damit, Gott sei absolut unbegreiflich, so ist zu bemerken, dass er in diesem Falle in gar keinem Verhältniss zu unsrer Intelligenz stände; wir könnten nicht einmal an seine Existenz glauben. Was wäre das für ein Gott, der seiner Creatur nicht Etwas von seinem eigenen Wesen, nicht so viel Intelligenz mitgetheilt hätte, als für diese arme Creatur nöthig ist, um sich zu ihm zu erheben und an ihn glauben zu können? Glauben heisst ja selbst nichts Anderes als bis zu einem gewissen Grade begreifen, seine Zustimmung geben zu dem, was man begreift. — Sagt man dagegen, Gott sei nicht absolut, sondern nur relativ begreiflich, so bestimme man das Mass der Begreiflichkeit. Gott ist ebenso wenig unbegreiflich, dass vielmehr sein Wesen gerade durch

entra dans un commerce journalier avec l'école de M. Hegel; M. Gans et M. Michelet de Berlin lui développaient, dans des longues conversations, le système de leur maître. — En 1828, M. Cousin, rendu à sa chaire, put s'y déployer à l'aise, et il eut le plaisir d'y exciter la surprise et l'admiration. Dans une introduction éloquente de treize leçons, il développa avec son imagination d'artiste et son talent d'orateur quelques principes du Système de Hegel qui semblaient sortir de sa tête et lui appartenir.

diejenigen Ideen constituirt wird, welche ihrer Natur nach begreiflich sind. Gott, die Substanz der Ideen ist wesentlich intelligent und wesentlich intelligibel. Ich gehe noch weiter und antworte von der Höhe der christlichen Orthodoxie herab: die Theorie, die ich so eben entwickelt habe, ist nichts Anderes als der Grund des Christenthums. Der Gott der Christen ist dreifach und einfach. Das Dogma von der Trinität ist die Offenbarung des göttlichen Wesens.“

Wie es sich mit der christlichen Orthodoxie Cousin's verhalte, dies bedarf keiner weiteren Commentation; doch um von dieser philosophischen Charlatanerie ein vollständiges Portrait zu bekommen, dürfen die Bemerkungen über das Verhältniss von Religion und Philosophie überhaupt nicht übergangen werden. „Man könnte mich des Mysticismus beschuldigen, sagt Cousin, da ich mich auf eine Lehre berufe, welche für ein Mysterium gehalten wird. Ein Mysterium ist sie allerdings, aber zugleich auch eine Wahrheit. Mysticismus ist die Form jeder Religion als solcher. Aber unter dieser Form sind Ideen, welche erreicht und begriffen werden können. Es ist das Recht und die Pflicht der Philosophie, unter dem Vorbehalt der tiefsten Achtung, von den religiösen Formen nichts anzunehmen, als nur sofern es an sich wahr ist, d. h. in der Form der Idee. Religion und Philosophie haben eine verschiedene Form, dem Inhalte nach aber sind sie identisch ¹⁾. — Das ist ja ganz die alte in Frankreich damals unbekannte und heute noch wenig bekannte ehrwürdige Hegel'sche Orthodoxie, welche Cousin als eigene Waare zu Markte trägt.

Gott, dies ist das allgemeine Resultat des Bisherigen, ist absoluter Geist, als der in der Dreiheit seiner Momente mit sich identische. „Hiemit, sagt nun Cousin weiter, sind wir noch über der Welt, im Reiche der Ideen, Natur und Menschheit sind noch nicht für uns. Man möchte vielleicht, da die beiden letztern noch nicht besprochen wurden, wünschen, dass die vorangehende pantheistische Lehre sich nicht eingeschlichen hätte, der Pantheismus ist ja heutzutage das Schreckbild

1) Ibid. Leçon V. p. 19.

schwacher Seelen. Doch wir werden späterhin sehen, in was er sich auflöst. Vorläufig hoffe ich, dass man mir nicht vorwerfen werde, die ewige Intelligenz, welche vor der Welt und Menschheit in ihrem Wesen als immanente Triplicität existirt, mit der Welt vermengt zu haben ¹⁾.“

Cousin macht uns also Hoffnung, dass der pantheistische Anfang einen andern, vielleicht theistischen Schluss haben werde. Da es bis auf den heutigen Tag Niemanden gelungen ist, von dem Begriffe des Absoluten, als einer in der Triplicität sich entwickelnden Substanz aus, über den Pantheismus wirklich hinauszukommen, so sind wir auf das Ende der Cousin'schen Philosophie um so begieriger.

Also Gott ist und es fragt sich jetzt: wie kommen wir von da zur Welt? Den Uebergang macht der Begriff der Schöpfung. Cousin verwirft die gewöhnliche Definition von „schaffen“, wonach es so viel sein soll, als „aus dem Nichts ziehen.“ Nichts ist ein rein negativer Begriff; es ist die Negation alles Seins. Indem wir aber Alles negiren, negiren wir uns selbst, unser eigenes Denken. Die Voraussetzung der Negation alles Seins schliesst einen Widerspruch in sich. Jene Negation voraussetzen, heisst denken, denken aber ist sein und wissen, dass man ist. Indem ich also Alles Sein negire, affirmire ich das Sein. Im Hintergrunde jeder Negation liegt eine Affirmation, im Hintergrunde der Hypothese des Nichts liegt als absolute Bedingung die Voraussetzung des Seins dessen, der diese Voraussetzung macht. Dieser Begriff von Schöpfung ist also aufzugeben und ebendamit auch die Consequenzen desselben. Die unmittelbare Consequenz jener Hypothese nämlich ist diese: Da das Schaffen Gottes darin besteht, dass er das Sein aus dem Nichts zieht und da man aus Nichts Nichts hervorbringen kann und da doch diese Welt unstreitig ist, so kann sie unmöglich geschaffen sein; sie ist unabhängig von Gott und hat sich gebildet kraft ihrer eigenen Natur und ihrer eigenen Gesetze. So kömmt man auf einen Dualismus, welcher Gott auf die eine, und die Welt auf die andre Seite stellt. Dies ist eine Absurdität; denn alle Bedin-

1) Ibid. Leçon V. p. 19.

gungen, unter welchen das Absolute allein absolut ist, sind in contradictorischem Widerspruch mit einer unabhängigen Existenz der Welt; wir hätten zwei Absolute neben einander.“

Wie ist also der Begriff der Schöpfung zu bestimmen? „Schaffen ist eine Sache, die bei uns alle Tage vorkommt. Wir schaffen, so oft wir einen freien Act vollziehen. Schaffen ist so viel als verursachen; wir schaffen mit unsrer ganzen schöpferischen Macht, mit unsrer ganzen Freiheit, mit unsrer Persönlichkeit. Das Schaffen Gottes ist von derselben Art. Gott als Causalität kann schaffen und als absolute Causalität muss er schaffen, und indem er das Universum schafft, zieht er es nicht aus dem Nichts, sondern aus sich selbst, aus jener schöpferischen Macht, wovon wir nur einen Theil besitzen¹⁾. Der einzige Unterschied unsres Schaffens von dem göttlichen Schaffen beruht auf dem allgemeinen Unterschied Gottes und des Menschen überhaupt, auf dem Unterschiede von absoluter und relativer Causalität. Gott als absolute Causalität muss schaffen, er muss unaufhörlich und unendlich schaffen. Sein Schaffen ist unerschöpflich. Wenn Gott ferner durch sich selbst schafft, so schafft er nothwendig mit allen den Characteren, die wir in ihm erkannt haben, diese gehen daher in die Schöpfung über. Gott ist im Universum, wie die Ursache in der Wirkung; und wenn Gott für uns die Einheit des Seins, der Intelligenz und der Macht ist, oder die absolute Identität in der Dreiheit der ihm immanenten Bestimmungen, so folgt, dass eben diese Charactere auch in der Welt vorhanden sein müssen. Die Welt ist ein Reflex des göttlichen Wesens.“

„Was die Natur betrifft, so sieht Jedermann in derselben eine unveränderliche Harmonie. Harmonie aber ist nichts Anderes als das Beieinandersein von Einheit und Vielheit. Im Besondern zeigen sich in der Natur zwei grosse Gesetze, die allgemeine Expansion und die Attraction. Jene ist die Bewegung der Einheit zur Vielheit, diese die Bewegung der Vielheit zur Einheit.“

1) En créant l'univers il ne le tire pas du néant, il le tire de lui-même, de cette puissance de causation et de création dont nous autres faibles hommes ne possédons qu'une partie. Leçon V. p. 26.

„In dem allgemeinen Leben ferner geht nichts zu Grunde, sondern Alles metamorphosirt sich. Der Mechanismus und die Physik gehen über in Chemie, diese in die Pflanzenphysiologie und so fort. Alle Stufen des Naturlebens fassen sich in der Menschheit zusammen. Sie ist das Universum im verjüngten Massstabe. Wenn alle Momente des göttlichen Lebens in die Schöpfung übergehen, wenn die letztere sich in dem Menschen zusammenfasst, so erhellt hieraus, dass die Wissenschaft vom Menschen, die Psychologie einen hohen Rang unter den philosophischen Disciplinen einnehmen muss. Sie ist die universelle, concentrirte Wissenschaft; denn im Bewusstsein reflectirt sich Alles, was sich auf Gott und auf die Welt bezieht ¹⁾.“

Was Cousin im Vorangehenden über die Selbstoffenbarung Gottes in der Welt mehr noch im Allgemeinen gesagt hat, wird von ihm noch speciell auf die Geschichte angewendet. „Die Geschichte der Menschheit ist die zeitliche Explication des Absoluten selbst. Sie folgt nothwendigen Gesetzen, die ihr letztes Princip in Gott haben. Alle wichtigen historischen Ereignisse sind providentielle Acte, die Urtheile der Geschichte sind Gottesurtheile, es ist in ihr überhaupt Alles vernünftig ²⁾. Kriege, Schlachten, Siege, Alles kommt von Gott. Der kritische Moment einer Bewegung wird bezeichnet durch den Krieg; dieser ist der Urtheilsspruch; der letztere selbst wird öffentlich promulgirt durch die Schlachten; die Niederlagen und Siege sind die Urtheile Gottes selbst über die Völker. Der Besiegte musste besiegt werden, denn er verdiente es; der Sieger war der bessere, der moralischere und deswegen war er Sieger. In der Welt ist Alles vollkommen gerecht. Glück und Unglück sind vertheilt, wie es sich gehört. Je parle en grand, sauf les exceptions, s'il y en a. Tugend und Glück, Laster und Unglück, Alles ist in Harmonie. Princip dieser tröstlichen Ueberzeugung ist das menschliche Denken selbst, welches die

1) Leçon V. p. 30.

2) Les grands faits de l'histoire sont les arrêts du gouvernement du monde moral révélés à l'humanité par sa propre histoire et promulgués par la voix du temps. Les jugements de l'histoire sont les jugements de Dieu même. Leçon VII. p. 37.

Idee des Verdienstes und der Schuld mit der Idee des Rechts und des Unrechts nothwendig verknüpfen muss. Die Klugheit ist eine Tugend, Unklugkeit ein Laster; daher ist jene ein Grund des Erfolgs, diese dagegen macht nicht leicht ihr Glück. Eben so ist der Muth eine Tugend, die Schwäche ein Laster; daher hat jenes ein Recht auf die Belohnung des Sieges, diese aber wird billig geschlagen ¹⁾.“

„Es gibt keine Handlung, keinen Gedanken, keine Begierde, keine sündhafte Erregung, die nicht früher oder später und fast immer unmittelbar in gerechtem Masse bestraft würde. Das Umgekehrte gilt von jeder tugendhaften Handlung und jedem tugendhaften Entschlusse. Dies ist ein Gesetz; es ist von Erz und Stahl; es ist nothwendig und allgemein, und findet deshalb seine Anwendung auf die Individuen sowohl als auf die Völker ²⁾. Dieser historische Optimismus ist die höchste Idee, zu welcher die Philosophie gekommen ist.“

Cousin beruft sich zur Begründung dieses Optimismus auf sein Princip des Verdienstes und der Schuld. Dabei muss man aber sogleich fragen, warum er denn von demselben aus nicht mehr auf ein jenseitiges Leben schliesse, wie er es in der zweiten Periode that? Wie konnte Cousin, der doch auch im Jahre 1828 noch von Erfahrung und Beobachtung ausgehen und von da zum Absoluten aufsteigen will, behaupten: Tugend und Glück seien überall in Harmonie? Zeigt denn nicht die Erfahrung das Gegentheil? Oder ist etwa seine Erfahrung von 1828 eine andere, als die von 1818—20? Cousin, der gegenüber der deutschen Philosophie seinen Hauptruhm darein setzt, dass er analytisch zu Werke gehe, hat hier die Empirie ganz vergessen. Er hat von Hegel gelernt, dass die Geschichte der Menschheit die Geschichte Gottes selbst, dass Alles Seiende vernünftig ist. Mit diesem Satz fällt er über die Erfahrung her, zwingt sie in seine von Aussen an sie gebrachten Formeln ein; statt von ihr zu lernen und gehorsam sich ihr zu unterwerfen, schreibt er ihr gewaltsam Gesetze vor. Aber je

1) Leçon IX.

2) Aussi je professe cette maxime que les peuples ont toujours ce qu'ils méritent comme les individus. Leçon V. p. 40.

vernünftiger Cousin die Welt macht, desto unvernünftiger wird seine Philosophie.

Wir haben schon in dem Abschnitte über die Methode gesehen, wie Cousin den Hegel'schen Satz: „Alles Seiende ist vernünftig“ missversteht¹⁾. Daraus, dass die empirische Philosophie die im achtzehnten Jahrhundert in Frankreich herrschende war, schloss er ohne Weiteres auf die absolute Vernünftigkeit der analytischen Methode. Hier macht er einen gleichen Fehler, indem er selbst das Individuellste und Endlichste ein schlechthin Vernünftiges sein lässt. Hiemit wird der wesentliche Unterschied des Absoluten vom Endlichen offenbar wieder verwischt. Das Endliche hört auf, Endliches zu sein; Endliches kann es ja nur sein, sofern in ihm nicht Alles schlechthin vernünftig ist, d. h. sofern es eine Reihe von Gegensätzen und Widersprüchen darbietet, die nicht an ihm selbst gelöst sind, sondern die erst im Absoluten ihre Lösung finden. Wäre Alles Seiende vernünftig in dem Sinne, wie Cousin will, so müssten vor Allem alle Philosophen schlechthin vernünftig sein. Das Letztere zu behaupten, würde Cousin eine grosse Absurdität nennen; also ist auch der Gebrauch, den er von jenem Hegel'schen Satze macht, absurd.

Die Negation des Begriffs des Endlichen, wie sie in dem Voranstehenden enthalten ist, muss um so mehr auffallen, da Cousin doch an einer andern Stelle derselben Vorlesungen der richtigen Bestimmung des Verhältnisses von Gott zur Welt viel näher gekommen ist. „Gott ist in der Welt, wird gesagt, wie die Ursache in der Wirkung, doch geht das göttliche Wesen in dieser seiner Manifestation nicht auf. Unsere freie Kraft erschöpft sich nicht in den freien Acten, die sie hervorbringt, sie bleibt immer Princip und Ursache. Das Gleiche gilt von Gott als dem höchsten Princip des Universums. Wenn er auch mit allen Elementen seines Wesens in der Welt ist, so ist er darin nicht erschöpft, und obgleich er diese dreieinige Welt hervorgebracht hat, so bleibt er um nichts weniger in der Identität seines dreieinigen Wesens mit sich selbst²⁾. Das wahre

1) Siehe oben p. 89.

2) Après avoir produit ce monde un et triple tout ensemble, il ne

Verhältniss Gottes und der Welt hat man erst dann erkannt, wenn man Gott unter dem doppelten Gesichtspunct als sich in der Welt manifestirenden und zugleich als in der Identität mit sich selbst subsistirenden auffasst ¹⁾. Es findet also zwischen Gott und der Welt ein Verhältniss der Identität und der Differenz statt. Es wäre eben so sehr ein Widerspruch, wenn Gott, indem er sich manifestirt, nicht bis auf einen gewissen Punct in seine Manifestation überginge, als wenn das Princip der Manifestation seine Superiorität über die Manifestation nicht behauptete. Das Universum ist ein Reflex des göttlichen Wesens, aber nur ein unvollkommener.“

Es ist hiemit ausgesprochen, dass das Endliche immer eine relative Selbstständigkeit dem Absoluten gegenüber behaupten muss. Wäre es schlechthin die Manifestation des Absoluten, so wäre der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem negirt, man hätte einen spinozistischen Akosmismus. Andererseits widerstreitet es eben so sehr dem Wesen des Absoluten, sich ganz im Endlichen zu erschöpfen; es würde dadurch selbst verendlicht. Ist nun aber das Endliche nicht die absolute Manifestation des Unendlichen, sondern nur ein unvollkommener Reflex, mit andern Worten, ist das Endliche nicht die adäquate Verwirklichung der absoluten Idee, so ist auch nicht Alles im Endlichen so ohne Weiteres vernünftig; der Cousin'sche Optimismus wäre daher bedeutend zu restringiren.

Nach demjenigen, was uns Cousin seither über seine Gottesidee gesagt hat, wird ihn Jedermann für einen Pantheisten halten. Gott soll ja nicht ein einsamer König jenseits der Schöpfung sein, sondern die absolute Substanz des Universums. Zwar bleibt er eben so sehr identisch mit sich selbst, als er sich manifestirt, er behauptet die Superiorität über die Welt, aber er ist in der Welt, wie die Ursache in der Wirkung. Dies ist Pantheismus.

reste pas moins tout entier dans son unité et sa triplicité essentielles. Leçon V. p. 29.

1) C'est dans ce double point de vue de la manifestation de Dieu dans ce monde et dans la subsistance de l'essence divine en elle-même, quoiqu'elle soit manifestée dans le monde, qu'est le vrai rapport du monde à Dieu. *ibid.*

Cousin protestirt indessen feierlichst gegen diese Bezeichnung. „Mir den Vorwurf des Pantheismus machen, bemerkt er ¹⁾, ist so viel, als mir zur Last legen, dass ich die erste, absolute, unendliche Ursache mit dem Universum vermenge, d. h. mit zwei relativen und endlichen Ursachen, dem Ich und Nicht-Ich, deren augenscheinliche Beschränktheit doch das Fundament ist, von welchem aus ich mich zu Gott erhebe. So wenig Gott für mich der Abgott des Pantheismus ist, so ist er mir noch viel weniger der todte Gott der Scholastik, die absolute Einheit, die so sehr überweltlich und vorweltlich ist, dass sie der Welt fremd bleibt, und dass aus ihr dieses weite Universum mit der ganzen Mannigfaltigkeit seiner Kräfte und Erscheinungen nicht abgeleitet werden kann. Da mir Gott nur als absolute Ursache gegeben ist, so kann Gott gar nicht nicht schaffen, und eben damit hört auch die Schöpfung auf, etwas Unbegreifliches zu sein; es kann eben so wenig einen Gott ohne Welt, als eine Welt ohne Gott geben.

Es geht aus dieser Vertheidigung hervor, dass Cousin zunächst nur diejenige Form des Pantheismus abweist, nach welcher Gott unmittelbar mit dem Weltall identificirt wird ²⁾. So sehr er indess auf den Begriff der absoluten Causalität dringt, so wird sich doch fragen, ob nicht jene schlechte Form des Pantheismus theilweise auf die Cousin'sche Gotteslehre anwendbar sei. Wir haben gesehen, dass nach der Vorrede von 1826 das Absolute selbst in die Sphäre des Endlichen herabgezogen, dass Absolutes und Endliches noch nicht in ihrer wesentlichen Differenz auseinander gehalten wurden. Auch die Vorlesungen vom Jahre 1828 trifft zum Theil noch jener Vorwurf, sofern der Optimismus von ihnen zu weit getrieben wurde.

Man hat die Gotteslehre Cousin's mit der eleatischen zusammengestellt. Mit Unrecht. Um den Unterschied seiner Lehre von der eleatischen nachzuweisen, schrieb Cousin selbst

1) Vorrede zu den Fragmenten von 1833. p. 26.

2) „Der Pantheismus ist eigentlich die Vergötterung des Weltalls; er ist die Behauptung, dass das grosse Ganze Gott sei.“ Vorrede von 1833 p. 26.

eine Abhandlung über die eleatische Schule¹⁾). „Die erste Art und Weise, wird in derselben bemerkt, die zwei Grundelemente der Philosophie, Gott und Welt, zu einander ins Verhältniss zu setzen, ist die Identificirung beider, der Pantheismus. Es ist eine natürliche Voraussetzung, dass die Wesen, aus welchen diese Welt zusammengesetzt ist, die einzigen seien und dass dieses grosse, so harmonische und einheitliche Ganze das wahre Subject und die letzte Erklärung der Idee der Einheit sei. Wenn man jedoch andererseits entdeckt, dass die scheinbare Einheit des Alls nur eine Harmonie, keine absolute Einheit ist, so ist es eben so natürlich, die Idee der Einheit von dieser Welt zu trennen und sie auf ein unsichtbares Wesen ausser und über der Welt zu beziehen. Hat man aber auf diese Weise die Idee der absoluten Einheit gefasst, so ist nicht leicht aus derselben herauszukommen; man findet keinen Uebergang zur Vielheit; denn absolute Einheit schliesst alle Vielheit aus. Es bleibt deswegen nichts übrig, als die Vielheit zu läugnen, oder doch zu verachten. Auf dem andern Wege dagegen kommt man auf eine Art Weltseele, ein Fatum als einziges Gesetz, auf die Verwischung des Unterschiedes zwischen Gutem und Bösem. Der Pantheismus beruht auf der Confusion der zwei so tief von einander verschiedenen Ideen von Einheit und Totalität.“

„Beide Arten, das Problem zu lösen, kehren immer wieder; aber weder die eine noch die andere genügt dem menschlichen Geiste. Gott kann weder blos absolute Einheit, noch blos Totalität sein; das Wahre liegt in der Vereinigung von Beiden.“

Cousin belehrt uns hier zwar, dass sein Gott nicht die abstracte Einheit oder Allgemeinheit der Eleaten sei, die, sobald sie näher gedacht werden soll, unmittelbar in die Totalität auseinanderfalle; wenn aber gesagt wird, in der Idee Gottes seien die Begriffe von Einheit und Totalität zusammenzunehmen, so weiss man nicht recht, wie dies zu verstehen sei. Zu dem Begriff der absoluten Einheit rechnete Cousin so eben die

1) Siehe den Artikel: Xénophane et Zénon d'Elée in den *Fragmens phil.* von 1828.

Ausser- und Ueberweltlichkeit. Ist auch dieses Moment in derjenigen Idee von Gott zu begreifen, welche sich vermittelnd zwischen zwei Extreme stellen will? Darüber spricht sich Cousin an dieser Stelle nicht näher aus. Wir interpretiren daher seine Ansicht dahin, dass, wie er oben schon sagte, Gott die absolute Einheit des Universums sei in der Dreiheit der sein eigenes Wesen constituirenden Momente und als solche nur im Universum existire. Das nennen wir aber immer noch Pantheismus.

Dass die Philosophie Cousin's nicht Spinozismus sei, auch dies wollen wir recht gerne glauben. Wir haben nicht das Geringste einzuwenden, wenn bemerkt wird: „die Substanz des Spinoza hat nicht sowohl Wirkungen als Attribute. Im System des Spinoza ist die Schöpfung unmöglich, in dem meinen ist sie möglich und nothwendig, da es unmöglich ist, dass Gott als absolute Ursache nicht schaffe¹⁾. Zwar was die Schöpfung betrifft, wird der Unterschied so gross nicht sein, da von ihr, als einem freien, in irgend einem Zeitmoment vollzogenen Acte Gottes bei Cousin eben so wenig die Rede sein kann, als bei Spinoza. Aber einen Unterschied bildet allerdings der Begriff der Causalität. Gott kann nicht nicht schaffen, er ist wesentlich Causalität. Bei Spinoza fällt das Hauptgewicht auf den Begriff des Seins. Wenn er auch von einer Causalität Gottes redet, so fällt diese Bestimmung doch sogleich wieder mit der Substanz oder dem Substrat zusammen. Dieser „starren Bildsäule des Pygmalion“ wird von Cousin einiges Leben eingehaucht²⁾.

Was hat übrigens Cousin mit allem Bisherigen bewiesen? Dass er nicht St. Simonist, nicht Eleate, nicht Spinozist sei. Von da aus zu schliessen: folglich bin ich kein Pantheist,

1) Vorrede von 1833 p. 28.

2) Die Bemerkung Schelling's (p. XXVI. der Vorrede), dass, wenn Gott nach Cousin gar nicht nicht schaffen könne, er eine Ursache sei, gerade wie die des Spinoza, erscheint uns daher als unrichtig. Bei Spinoza bezieht sich der Begriff der Nothwendigkeit auf die Modalität der Action; Gott kann nicht anders handeln, als er handelt. Bei Cousin bezieht sich die Nothwendigkeit der Action auf das Wesen Gottes; es gehört zu seinem Begriffe, dass er activ sei.

könnte nur dann erlaubt sein, wenn in jenen drei Systemen alle möglichen Formen des Pantheismus erschöpft wären. Dies ist nicht der Fall.

Es handelt sich bei dieser Frage einzig nur um den Begriff der Immanenz. Ist Gott ausser der Welt, oder in der Welt? Das Erstere läugnet Cousin. Gott ist nicht auf den einsamen Thron einer stillen Ewigkeit jenseits der Schöpfung verbannt, sondern er ist im Universum als dessen absolute Substanz und Ursache. Seinem absoluten Wesen nach ist er zwar von der Welt verschieden, aber der Existenz nach sind beide identisch. Das Absolute entäussert sich in die Welt, aber eben dies, dass es in dieser Selbstentäusserung zugleich ewig in sich zurückkehrt und mit sich identisch bleibt, macht seinen begrifflichen Unterschied von der Welt aus. Cousin ist Schellingianer oder Hegelianer. Was er so lange verschwiegen, gesteht er zuletzt selbst, wenn er sagt: das System Schelling's, das System der absoluten Identität des Realen und Idealen, ist das wahre. Hegel hat viel von Schelling entlehnt, ich, schwächer als der eine und der andere, habe von beiden entlehnt ¹⁾. Mag nun Cousin die Schelling-Hegel'sche Gotteslehre nennen, wie er will, mag er seine Landsleute, die kaum von einem andern Pantheismus wissen, als von dem des achtzehnten Jahrhunderts, noch so angelegentlich zu überzeugen suchen, dass er kein Pantheist sei, er ist Hegelianer, und in Deutschland gelten Hegel und der Vorhegel'sche Schelling für Pantheisten.

Cousin hat von Beiden entlehnt. Freilich eine Thorheit wäre es, ihm dies ohne Weiteres zum Vorwurf zu machen, es ihm als ein crimen laesae majestatis der französischen Nation anzurechnen, wenn er deutsche Philosophie einführt. „In der Philosophie gibt es kein anderes Vaterland, als die Wahrheit, und es kommt nicht darauf an, zu wissen, ob die Philosophie deutsch, englisch oder französisch, sondern ob sie wahr sei ²⁾.“

Es kann zunächst blos die Frage aufgeworfen werden, ob dasjenige, was Cousin bei Andern entlehnte, mit demjenigen vereinbar sei, was er von dem Seinigen noch beibehielt.

1) Vorrede von 1833 p. 41. 2) ibid. p. 41. u. 29.

Cousin glaubt neben den allgemeinsten Resultaten der Hegel'schen Philosophie noch seine frühere Lehre von der Persönlichkeit, die reine Apperception, den Begriff von Psychologie als Basis des ganzen Systems, überhaupt die wesentlichsten Stücke seiner dualistischen Verstandesphilosophie, beibehalten zu können. Dies ist unmöglich.

Das Identitätssystem setzt einen Begriff vom Ich voraus, nach welchem dasselbe an sich absolut ist, durch welchen also der Dualismus von Anfang an negirt wird. Die Nation ist die Schwester des Menschen, sagt Cousin. Darin liegt unmittelbar, dass Ich an sich mit dem Object Eins ist; ja ohne Voraussetzung dieser Einheit wäre es für das Ich gar nie möglich, die Natur als seine Schwester zu erkennen. Fasst sich im Menschen das ganze Universum zusammen, ist das menschliche Selbstbewusstsein ein Bewusstsein Gottes von sich selbst, so kann doch das Wesen des Ich nicht so bestimmt werden, dass es gegen die Objectivität einen unüberwindlichen Gegensatz bildet; als Princip, in welchem sich das Leben des Universums auf sich selbst reflectirt, muss es an sich die Einheit seiner mit der Objectivität sein.

Dies lehrt Cousin implicite. Was sagt er aber explicite? Das Ich ist die freie Activität, d. h. Ich als solches ist immer nur im Gegensatze begriffenes, relatives Ich. „Indem ich mich selbst erkenne, wird bemerkt, unterscheide ich mich von Allem, was nicht Ich ist. Dieser Act der Unterscheidung schliesst Zweierlei in sich: 1. ich affirmire mich als seiend, 2. ich affirmire als seiend das, wovon ich mich unterscheide; Ich aber bin nur, sofern ich mich vom Andern unterscheide. Der Mensch findet sich selbst nur, sofern er andres findet, was nicht Er selbst ist, was ihn folglich beschränkt. Als beschränktes ist das Ich endliches Ich und eben als dieses endliche ist es Ich. Das Ich seinerseits beschränkt ebenso das Nicht-Ich. Es wirkt auf die Welt ein und modificirt dieselbe. Das Nicht-Ich ist daher eben so beschränkt und endlich. Diese Opposition von Ich und Nicht-Ich ist permanent im Bewusstsein; sie löst sich aber in Einen Begriff auf, den des Endlichen. Zu gleicher Zeit nun, da das Bewusstsein das Ich in seinem Gegensatze zum endlichen Nicht-Ich erfasst, bezieht es beide auf eine

höchste, nothwendige und absolute Einheit, welche beide Gegensätze in sich schliesst und erklärt und welche gerade solche Charactere hat, die denjenigen des endlichen Ich und Nicht-Ich entgegengesetzt sind. Sie ist absolut, Ich und Nicht-Ich sind relativ; sie ist Substanz, Ich und Nicht-Ich, obgleich durch ihre Beziehung zu jener substantiell, sind einfache und verschwindende Phänomene. Sie ist absolute Causalität, die Causalität des Ich und Nicht-Ich ist nur relativ ¹⁾.“

Es zeigt sich hieran deutlich, wie wenig Cousin gesonnen ist, seine dualistischen Principien aufzugeben. Er sagt allerdings ganz richtig, dass die Gegensätze von Ich und Nicht-Ich Eins seien im Absoluten. Aber was ist hiemit geholfen? Das Absolute wird ja über das Ich verlegt und demselben veräusserlicht; die Einheit wird nicht im Bewusstsein des Ich selbst geknüpft; Ich ist und bleibt das beschränkte, endliche Ich. Das Moment, vermöge dessen Ich aus dem Gegensatze herauskäme, könnte nur eben diejenige Seite sein, nach welcher hin es mit dem Absoluten zusammenhängt, d. h. die substantielle Vernunft. Aber so sehr auch das Absolute in der menschlichen Vernunft sich selbst manifestirt, so „macht diese Vernunft keinen integrierenden Bestandtheil des Ich aus ²⁾.“ Es ist nur dieses individuelle. Wie soll nun aber dies mit der Behauptung zusammenstimmen, dass das Ich Mikrokosmos, d. h. wesentlich Allgemeines sei, wie überhaupt mit einem Systeme, dessen Mittelpunkt eben darin liegt, dass das Ich das Absolute nicht ausser sich, sondern in sich selbst hat, darin, dass es nicht in permanentem Gegensatz zum Nicht-Ich begriffen ist, sondern in einem Gegensatz, der an sich schon im Ich selbst gelöst ist. Wenn Cousin, wie wir oben sahen, seine Kategorienlehre dahin modificirte, dass das Eine an sich das Viele, das Viele an sich eine Einheit sei, und wenn die Vernunft, wie ebenfalls gesagt wurde, Alles unter diesem Schema denken muss, so hätte er so consequent sein sollen, um diese seine veränderte Principienlehre auch auf den Begriff des Ich anzuwenden, woraus sich dann nothwendig ein Ich ergeben hätte, das in der

1) Introd. à l'hist. de phil. Leçon V.

2) ibid. Leçon V. init.

Endlichkeit unendlich wäre; die Vernunft hätte sich mit dem Ich zur Einheit eines freien, selbstbewussten Wesens vereinigt; Ich wäre wahrhafter Mikrokosmos.

Da Cousin die Vernunft immer wieder neben das Ich setzt, so wird man sich nicht sehr wundern, wenn er auch seine unmittelbare Apperception wieder mitspielen lässt; sie ist ja die Brücke, welche vom Ich zur unpersönlichen Vernunft hinüberführt. Auffallend ist nur, dass er diese Apperception an einer Stelle anbringt, wo man sie durchaus nicht mehr erwartet. Er redet von ihr, nachdem er in der vierten und fünften Vorlesung bereits die drei Momente des Denkens bestimmt und gerechtfertigt, aus ihnen die Idee Gottes als des absoluten Geistes abgeleitet und den Begriff der Schöpfung erklärt hat, und bis zu dem Menschen vorgerückt ist, in dessen Bewusstsein das Absolute zum Bewusstsein seiner selbst kommen soll. Nach Allem diesem versichert er uns noch oben drein, dass „Alles Bisherige Resultat eines regelrechten, streng zusammenhängenden, in der Natur der Sache selbst begründeten Verfahrens sei ¹⁾.“

Damit ist zum Allerwenigsten gesagt, dass man auch ohne diese Apperception zu einem objectiven Wissen kommen könne. Kann ich, ohne mich auf dieselbe zu stützen, das Wesen Gottes, der Welt und des Menschen entwickeln, nun so habe ich ja alle wesentlichen Stücke der Philosophie; diese Legitimation der Erkenntniss ist ein nutzloser Appendix.

Aber nicht blos entbehrlich ist sie, sondern auch unbrauchbar. Denn gerade das Moment, auf das es in der dritten Periode vor Allem ankommt, das innere Verhältniss der Identität des Einen und Vielen, des Endlichen und Unendlichen ist nicht Thatsache der Apperception, sondern Resultat eines Denkprocesses.

Eben um des letztern Grundes willen kommt Cousin durch seine Apperception in Widerspruch mit sich selbst. Vom Standpunct der reinen Apperception aus ist das dritte Moment,

1) Nous avons parcouru toutes les parties de la philosophie rapidement, il est vrai, mais régulièrement et dans l'enchaînement sévère et dans l'ordre même des choses. Leçon VI. init.

als ein durch das Denken vermitteltes, nur subjectiv. Cousin nehme dasselbe hinweg, so sinkt seine Philosophie in die frühere Transcendenz zurück. Von dem Standpuncte des Denkens aus erscheinen die Begriffe in der gegensätzlichen Stellung, welche sie in der reinen Apperception zu einander haben, als etwas Unwahres, welchem erst durch das Denken die richtige Stelle nachzuweisen ist, dadurch nämlich, dass beide Glieder begriffen werden; für das Denken, mit andern Worten, ist die Apperception noch das unwahre, subjective Wissen.

Das Identitätssystem, welches Cousin für allein wahr hält, ist mit dem monstruösen Princip von unmittelbarer Apperception im Cousin'schen Sinne schlechthin unverträglich. Ist Ich seinem Wesen nach freies Ich, so muss es auch seinem Wesen nach vernünftig sein. Substanz des freien Ich ist Gott, wie Cousin sagt, Gott eben ist Einer; als Causalität oder absoluter Wille ist er absolute Intelligenz und als absolute Intelligenz ist er absoluter Wille; beides ist in ihm unzertrennlich. Ist aber das Ich freies, persönliches Ich dadurch, dass die göttliche Kraft sich in ihm individualisirt, so muss das Absolute, um der Untheilbarkeit seines Wesens willen, sich in ihm zugleich als Intelligenz individualisiren, d. h. aber mit andern Worten, im menschlichen Ich sind Freiheit und Vernunft, wirklich substantielle Vernunft, nicht jenes formale abstracte Vermögen der Reflexion, eben so unzertrennlich als in Gott selbst; indem es frei ist, ist es vernünftig und wahrhaft frei ist es nur dadurch, dass es wirklich vernünftig ist. Die Idee des Absoluten als des in der Natur und Menschheit sich manifestirenden, schliesst den Cousin'schen Begriff von Ich und eben damit die reine Apperception auf's Bestimmteste aus. Gibt Gott sich seine Realität vorzugsweise im menschlichen Geiste, ist mithin das Selbstbewusstsein ein absoluter Act, so hat das Ich nicht mehr nöthig, seinen Mund nach den Offenbarungen der reinen Apperception aufzusperren; es hat ja in sich, in seinem eigenen Schoosse Alles, was es sucht, die Welt und Gott. Da es im Besitze aller Realität ist, kann es sich blos darum handeln, dasjenige, was an sich im Selbstbewusstsein gesetzt ist, durch immanentes Denken zu entwickeln. Dieses an sich im Ich Gesetzte sind nicht

die Phänomene der Cousin'schen Psychologie, es muss vielmehr eine Realität sein, die schon von Biran gesuchte Realität, derjenige Act des Bewusstseins, durch welchen Ich überhaupt Ich ist und sich als solches setzt. — Mit wenigen Worten lässt sich der Standpunkt Cousin's so bestimmen: Mit seiner Lehre von Persönlichkeit, mit seinen empirischen Principien überhaupt steht er auf dem Boden des Dualismus, mit seiner Gotteslehre und demjenigen, was damit unmittelbar zusammenhängt, steht er auf dem Boden des Identitätssystems. Dies ist einer der härtesten Widersprüche, die es geben kann. Der Eclecticismus der zweiten Periode war noch einigermaßen erträglich, der gegenwärtige Syncretismus ist unerträglich.

Cousin versteht unter Eclecticismus dasjenige System, welches vermöge seines Principis im Stande sei, allen Systemen der Philosophie Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Wo soll dieses höhere Princip zu suchen sein? Auf der empiristischen Seite des Systems? Aber der Empirismus schliesst den Idealismus aus. Gerechtigkeit gegen denselben ist seine eigene Negation. Liegt es auf der idealistischen Seite? Der Idealismus kann den Empirismus nicht neben sich dulden. Worin liegt also die höhere Einheit? Einfach darin, dass Cousin zwei Standpunkte coordinirt, wovon er den einen dem andern subordiniren sollte, d. h. Cousin ist ein ganz gemeiner Eclectiker. Von allen den schönen Versicherungen, die er uns im Anfange über den allgemeinen Character seines Systems gegeben hat¹⁾, ist keine wahr geworden. Die Befürchtung, die wir schon dort äussern mussten, war nicht grundlos.

In der ersten Periode hatte Niemand Recht ausser dem gemeinen Menschenverstand. In der zweiten wurde dieser nachgiebiger, er nahm Raison an und liess sich von andern gescheitern Leuten belehren; aber er verstand das Gelernte nicht recht, er wusste es nicht selbstständig zu bearbeiten und warf es daher untereinander zu einem bunten Allerlei. In der dritten Periode ging ihm vom Deutschland her ein neues Licht auf in der Schelling-Hegelschen Philosophie. Mit dem Principe derselben hätte sich der aufgestellte Begriff von Eclecticismus

1) Siehe oben p. 106.

verwirklichen lassen. Da aber für diesen Zweck der gemeine Verstand seine Ansprüche hätte aufgeben und seine Ignoranz und Bornirtheit eingestehen müssen, so wurde es für besser befunden, sich jenes höhere Princip nur beizugesellen, um es in denjenigen Fällen in Anwendung zu bringen, bei welchen der Verstand nicht ausreichen würde. Es ist nur ein nützlicher Bundesgenosse, nicht die das Ganze leitende und bestimmende Macht.

Wie wenig Cousin von der Hegel'schen Idee des Absoluten durchdrungen, wie wenig er im Stande ist, ein philosophisches System nach seiner objectiven und historischen Bedeutung zu würdigen, das zeigt sich recht auffallend an seinen Vorlesungen über Locke ¹⁾. Diese Starrheit und Sprödigkeit des reflexionsmässigen Denkens, welcher man dort überall begegnet, diese Beschränktheit des Verstandes, der nie aus seinen Kategorien herauskommen kann und sie überall mit einer langweiligen Weitläufigkeit auskramt, diese Subjectivität, die immer von sogenannten unumstösslichen und unangreifbaren Thatsachen des Bewusstseins zu schwatzen weiss, alle diese Umstände und noch viele andere sind ein deutlicher Beweis, wie wenig Cousin sich bis zu dem Punkte erheben konnte, von welchem aus die historisch gegebenen philosophischen Systeme als nothwendige Momente in der Entwicklung des menschlichen Geistes erscheinen. Wer, wie Cousin, in der Geschichte der Philosophie eine Entwicklung sehen will, der muss sich auf einen Standpunct stellen, auf welchem er die verschiedenen Entwicklungsphasen als eben so viele Momente einer höchsten Einheit begreift, die sich in denselben successiv realisirt. Dieser Standpunct ist keineswegs die verständige Betrachtungsweise der Reflexion; der Verstand sieht nur Gegensätze, verschiedene Systeme, subjective Ansichten, nicht aber die in denselben sich ausprägende Idee; es ist vielmehr der absolute Standpunct des Denkens, jener Standpunct, auf welchen sich Cousin in seiner Einleitung zur Geschichte der Philosophie im Jahre 1828 gestellt hat ²⁾ und auf welchem er auch von 1828—29 hätte

1) Cours de l'histoire de philos. au XVIII^{ème} siècle (1828—1829). 2 Vol.
2) Siehe oben p. 241.

stehen bleiben sollen. Von diesem aus hätte er einen Eclecticis-
mus construiren können, der an den verschiedenen philo-
sophischen Gegensätzen ihre relative Wahrheit anerkannt und
dieselben zur organischen Einheit eines Systems verschmolzen
hätte. Da er sich aber nicht auf dieser Höhe halten kann,
sondern immer wieder in die Region des Verstandes herabfällt,
so fällt auch eben damit die geforderte Einheit des Systems
in eine Vielheit zusammenhangloser Bestandtheile auseinander.

Cousin'sche Philosophie

Wir haben gesehen, die Cousin'sche Philosophie ist Eclecti-
cismus im schärfsten Sinne, Combination mehrerer entgegen-
gesetzter Standpunkte. Ihr letztes Wort ist der Schelling-Hegel'sche
Pantheismus, von welchem sie jedoch wesentlich durch ihre
Methode und ihren analytisch-empirischen Charakter unter-
schieden zu sein glaubt. Cousin will die Idee der absoluten Ein-
heit des Reinen und Idealen auf dem Wege der psychologischen
Beobachtung und Induction-Methode gefunden haben. Ob
dies so sei, ob sich auf dem Wege der Cousin'schen Methode
überhaupt zu einem wirklich objectiven Wissen gelangen lässt,
das wird sich ergeben, wenn wir dieselbe nicht nur in der
Consequenz oder Inconsequenz ihrer Durchführung, sondern
auch an sich und mit allen den von ihr unzerrenlichen prin-
zipiellen Bestimmungen näher ins Auge fassen.
Es ist eine völlige Ungereimtheit, wenn Cousin die phi-
losophische Methode bestimmen zu können glaubt, oder zu
Philosophie selbst schreitet¹⁾. Dies würde voraussetzen, dass
philosophische Methode und Philosophie selbst nicht im Ver-
hältnis wesentlicher Identität zu einander stehen, dass sich
Form und Inhalt von einander trennen lassen. Cousin stellt
beide zu einander in das Verhältnis von Ursache und Wir-
kung. In der Ursache ist aber immer implicite die Wirkung

¹⁾ Siehe oben p. 27.

— 235 —

Kritik der principiellen Bestimmungen
der
Cousin'schen Philosophie.

Wir haben gesehen, die Cousin'sche Philosophie ist Eclecticismus im schlimmsten Sinne, Combination mehrerer heterogener Standpunkte. Ihr letztes Wort ist der Schelling-Hegel'sche Pantheismus, von welchem sie jedoch wesentlich durch ihre Methode und ihren analytisch-empirischen Character unterscheiden zu sein glaubt. Cousin will die Idee der absoluten Identität des Realen und Idealen auf dem Wege der psychologischen Beobachtungs- und Inductions-Methode gefunden haben. Ob dem so sei, ob sich auf dem Wege der Cousin'schen Methode überhaupt zu einem wirklich objectiven Wissen gelangen lasse, das wird sich ergeben, wenn wir dieselbe nicht nur in der Consequenz oder Inconsequenz ihrer Durchführung, sondern auch an sich und mit allen den von ihr unzertrennlichen principiellen Bestimmungen näher ins Auge fassen.

Es ist eine völlige Ungereimtheit, wenn Cousin die philosophische Methode bestimmen zu können glaubt, ehe er zur Philosophie selbst schreitet¹⁾. Dies würde voraussetzen, dass philosophische Methode und Philosophie selbst nicht im Verhältniss wesentlicher Identität zu einander stehen, dass sich Form und Inhalt von einander trennen lassen. Cousin stellt beide zu einander in das Verhältniss von Ursache und Wirkung. In der Ursache ist aber immer implicite die Wirkung

1) Siehe oben p. 87.

gesetzt; jene geht dieser nicht chronologisch voran, sondern jede Ursache ist nur dann Ursache, wenn sie eine Wirkung hat. Auch die philosophische Methode daher, als Ursache der Philosophie betrachtet, muss unmittelbar ihre Wirkung, d. h. das ganze philosophische System in sich enthalten. Cousin gesteht dies selbst zu, wenn er bemerkt, die Philosophie sei ihrem allgemeinsten Begriffe nach nichts Anderes als eine Methode, eine Philosophie dürfe daher nicht sowohl nach ihren Resultaten, als vielmehr nach ihrem Geiste, ihrer Methode beurtheilt werden; d. h. die Methode schliesst die Principien des philosophischen Systems in sich? Wie kann man sich aber dann, wie Cousin, hinsetzen, um, ehe man zu philosophiren anfängt, die Methode zu bestimmen. Wenn ich eine Abhandlung über die Methode schreibe, so bin ich schon mitten in der Philosophie. Die „*traités sur la méthode*“, deren es in Frankreich so viele gibt, können nicht als Einleitung in die Philosophie angesehen werden. Eine Einleitung in dieselbe gibt es überhaupt nicht. Man kann wohl eine sogenannte philosophische Propädeutik schreiben, wenn diese aber nicht selbst Philosophie sein wollte, wenn sie einen anderen Zweck hätte, als das noch nicht philosophisch gebildete Bewusstsein an philosophisches Denken zu gewöhnen und über die Philosophie einigermaassen zu orientiren, so wäre sie reine Illusion, und würde dem Leser oder Schüler zur Einleitung in die Philosophie sogleich eine höchst verkehrte Idee von Philosophie mitgeben.

Die philosophische Methode kann als solche nur durch den Begriff der Philosophie bestimmt werden, im Unterschiede von der Methode anderer Disciplinen. Wie nun aber überhaupt der Begriff der Philosophie auf den verschiedenen philosophischen Standpunkten ein verschiedener ist, so setzt auch Cousin für seine Methode eine bestimmte Anschauungsweise von Philosophie voraus. Alles, was von ihm über die Methode gesagt wird, hat zur Voraussetzung den philosophischen Satz, dass alle Philosophie von der Erfahrung ausgehen müsse, dass sie immer nur Reflexion über das empirisch Gegebene sein könne. Warum aber dies? Weil man sonst Hypothesen machen müsste. Cousin scheut sich vor Hypothesen; dies ist sehr

lobenswerth. Aber ist dies nicht selbst eine grosse Hypothese, wenn er sagt, die Philosophie müsse eine Erfahrungswissenschaft sein? Vergegenwärtigen wir uns kurz die Gründe, die er für den Empirismus anführt. Wenn die vorangehende Philosophie wesentlich empirisch war, wenn der französische Nationalgeist sich mehr zur Observation als zur rein philosophischen Speculation hinneigt, so ist dies nicht der geringste Beweis für die Nothwendigkeit, in der Erfahrung seinen Ausgangspunct zu nehmen. Ebenso wenig will es besagen, wenn bemerkt wird, sich auf die Erfahrung beschränken, heisse sich auf die menschliche Natur beschränken; denn wie wir oben schon sagten, menschliche Natur und Erfahrung sind keineswegs identische Begriffe. Der deutschen Philosophie wirft Cousin vor, sie beruhe um ihres synthetisch-aprioristischen Characters willen auf reinen Hypothesen. Damit ist wieder nichts gesagt; dass jede Synthese eine Hypothese sei, ist nur so eine Behauptung, die selbst wieder eine Hypothese ist.

Nur diejenige Ordnung ist die wahre, heisst es ferner, welche die Dinge in der Ordnung wiedergibt, in der sie gefunden werden. Dies ist ein mit der philosophischen Methode identischer Satz; er sagt nichts Anderes, als: nur die analytische Methode ist die richtige Methode der Philosophie. Die Ordnung der deutschen Philosophie ist freilich eine andere, als die der Cousin'schen. Aber auch sie gibt die Dinge in der Ordnung wieder, in der sie gefunden werden, das Gegentheil wäre absurd. Sie classificirt nicht hintendrein, wie Cousin¹⁾, sondern das System entsteht ihr eben nur durch den gesetzmässigen immanenten Fortschritt des Gedankens selbst.

Alles geht bei Cousin immer nur auf die Behauptung zurück, dass die Philosophie, die ihren Ausgangspunct im Ich, in der Synthese des Selbstbewusstseins nimmt, hypothetisch, dass die wahre Philosophie nur diejenige sei, die ihren Standpunct ausserhalb des Ich, in der Erfahrung nimmt. Dies ist nicht erwiesen, dies ist eine Hypothese.

Der oberste Satz Cousin's ist eine Hypothese, eine grosse Hypothese. Ihm stünde somit der synthetische Ausgangspunct

1) Vergl. oben p. 132.

der deutschen Philosophie selbst dann mit gleichem Rechte gegenüber, wenn derselbe, wie Cousin meint, auch nur eine Hypothese sein sollte; denn eine Hypothese ist so viel werth, als eine andre, Cousin hätte also durchaus nicht nöthig, der deutschen Philosophie gegenüber so vornehm zu thun, um so weniger, da die deutsche Philosophie keineswegs so hypothetisch ist, wie Cousin voraussetzt. Ihr idealistisches Princip ist nicht ohne Weiteres aus der Luft gegriffen, es ist so geworden auf dem Wege einer gesetzmässigen innerlich nothwendigen historischen Entwicklung des philosophischen Geistes und stützt sich auf das klarste Bewusstsein davon, dass Philosophie, wahre Philosophie überhaupt nur unter der Form des Idealismus möglich sei. Doch dies näher zu erweisen, ist jetzt nicht unsere Aufgabe; es handelt sich blos um die Frage, wie es sich mit der so sehr gepriesenen Cousin'schen Methode verhalte, mit „diesem sichern Compass, welcher uns durch den stürmischen und unsichern Ocean des menschlichen Denkens hindurchführen, mit diesem immer sichtbaren Himmel, der unsre Fahrt lenken soll ¹⁾. Gibt uns diese Methode, auf was sie Anspruch macht, Erkenntniss des wahrhaft Realen, der Objectivität?

Die Philosophie ist nach Cousin die Reflexion im Grossen, Decomposition und Recomposition des empirischen Stoffes. Die Reflexion schafft nichts, Alles präexistirt für sie. Ich ist nicht ein die Philosophie mit Freiheit aus sich gestaltendes und erzeugendes Princip, sondern tabula rasa; die ihm vindicirte Freiheit der Reflexion ist vollkommene Unfreiheit, denn es ist immerwährend an die Erfahrung gebunden, durch sie bestimmt und beschränkt. Die Vernunft ist ein blos formales Vermögen und verhält sich zur Philosophie wie ein Werkzeug zu einem

1) La pensée, il faut bien qu'on le sache, est un océan qui n'a point de ports; les systèmes philosophiques sont condamnés à de perpétuelles vicissitudes, mais dans ce mouvement sans terme, mais non pas sans loi, nous avons du moins une boussole, nous avons un ciel toujours visible pour diriger notre course. Cette boussole est la méthode psychologique; ce ciel est la raison manifestée dans la conscience. Vorrede zu dem Cours über Kant. T. I. p. VII.

Gegenstand, wie ein Telescop zu einem entfernten Objecte. Auf der einen Seite steht das Ich, auf der andern die Realität, es sucht die Wahrheit nicht in sich, sondern ausser sich, und macht somit die Voraussetzung, dass Alles vernünftig sei, nur es selbst nicht; es setzt sich als subjectives, relatives Ich; Ich und Realität bilden zwei einander gegenüberstehende Pole. Der Empirismus, welcher Gattung er auch sein mag, beruht auf dem Dualismus von Subject und Object, von Denken und Sein.

Die Philosophie ist nun aber Erkenntniss des Realen und Absoluten. Aufgabe ist mithin, über jenen Gegensatz hinwegzukommen, beide Glieder desselben in ihrer Identität zu begreifen. Für Cousin bestimmt sich die Aufgabe näher dahin, von dem als relativ und subjectiv vorausgesetzten Ich aus einen Untergang zur Objectivität, oder wie er es selbst ausdrückt von der Psychologie aus einen Untergang zur Ontologie zu finden ¹⁾.

Dies ist ein a priori schon unmögliches Unternehmen. Wir haben, mit Cousin zu reden, immer nur unsre eigene Natur; reicht sie nicht hin, so reicht gar nichts hin; auch um die Brücke zwischen Subject und Object zu schlagen haben wir nur unsre Natur, d. h. nach Cousin unsre beschränkte Subjectivität, unser subjectives Denken. Alle Versuche, die wir machen, um die Kluft zu überschreiten, sind Versuche unseres endlichen Ich. Jedes Moment, jede Kategorie, vermittelt welcher ich den Gegensatz negire, um in die Realität einzudringen, ist eine Hypothese, eine Illusion; denn es ist ja immer nur dieses vernunftlose, der absoluten Erkenntniss unfähige, dem Irrthum unterworfenene Subject, welches die Negation vollzieht. Die Vorstellung von der Erkenntniss als einem Instrumente, die Cousin mitbringt, schliesst ohnedem schon ganz bestimmt die Unmöglichkeit eines wirklich objectiven Wissens in sich. Ist das Vermögen zu erkennen ein Werkzeug, so nimmt es, wie jedes andre Werkzeug, mit seinem Gegenstande eine Veränderung vor; es wird also dem Objecte auf irgend welche Weise der Character der Subjectivität aufge-

1) Siehe oben p. 118 Note 1.

drückt. Oder wenn dieses Instrument nur so eine Art von Canal ist, durch welchen hindurch die Wahrheit uns zufließt, so haben wir dieselbe auch so nur, wie sie durch dieses Medium hindurch uns erscheint, d. h. in subjectiver Form. Wir werden uns nur der erscheinenden Wahrheit bewusst, zum wirklichen Wesen gelangen wir nimmermehr. Entweder also müssen wir im Gegensatze beharren, dann aber ist Philosophie unmöglich; oder der Dualismus muss von vorne herein schon aufgegeben werden, und in diesem Falle ist der Empirismus negirt. An die Stelle des A posteriori tritt das A priori; die Philosophie muss vom Ich selbst ausgehen.

Was in der Natur der Sache selbst liegt, werden wir nun im Einzelnen an der Philosophie Cousin's noch bestimmter nachweisen. Wir werden zeigen, dass die Vermittlung von Subjectivität und Objectivität bei Cousin nur subjectiv und gewaltsam, dass seine Philosophie überhaupt der vollendetste Subjectivismus sei und dass er die wichtigsten seiner Resultate nur dadurch erlange, dass er in das von ihm so sehr verschmähte Terrain des deutschen Idealismus übergreift und viele mit seinem principiellen Dualismus keineswegs zusammenstimmende, sondern auf die Identität von Denken und Sein gegründete Voraussetzungen macht.

Mit der Vorstellung vom Erkenntnissvermögen als einem Instrument hängt bei Cousin unmittelbar die Kritik desselben zusammen. Es wird die Infallibilität und Brauchbarkeit desselben als nur möglich vorausgesetzt, Psychologie und Logik, das Studium der menschlichen Natur sollen uns über den Werth und den Umfang unserer Erkenntniss in Gewissheit setzen. Es ist nun klar, wenn die Unbrauchbarkeit dieses Instruments eine Möglichkeit ist, so darf es so lange nicht angewandt werden, als das Gegentheil nicht erwiesen ist. Womit soll aber die Erkenntniss kritisirt werden? dies ist offenbar nur möglich mit demjenigen Vermögen gerade, dessen Brauchbarkeit in Frage gestellt wird. Cousin sagte früher, man könne in der psychologischen Analyse nicht mit der Sensation den Anfang machen, diese könne nur von dem Denken begriffen werden; so lange dieses nicht untersucht sei, laufe man Gefahr Hypo-

thesen zu machen ¹⁾. Er hätte nun noch weiter gehen und sagen sollen: ehe ich das Denken untersuche, muss ich zuvor dasjenige Instrument untersuchen, mit welchem sodann das Denken untersucht wird. So würde er aber ins Unendliche zurückgeschoben. Untersucht er das Denken mit dem Denken, so setzt er voraus, was er beweisen will, die Brauchbarkeit des Instruments, und die ganze Untersuchung ist überflüssig. Die Brauchbarkeit des Vermögens zur Untersuchung der Brauchbarkeit desselben Vermögens kann immer nur darin bestehen, dass dieses Vermögen uns eine der Objectivität entsprechende, wahre Erkenntniss gibt. Indem also Cousin die Wahrheit der Erkenntniss beanstandet, muss er die Uebereinstimmung derselben mit der Realität voraussetzen. Er kann keinen Schritt machen, ohne die Identität von Denken und Sein, diese von ihm so sehr verschmähte Hypothese, auf irgend eine Weise seinem Denken zu unterbreiten.

Wollte er auch bemerken, diese Voraussetzung sei hier um so weniger bedenklich und die Kritik des Erkenntnissvermögens um so eher möglich, als ja Object und Subject unmittelbar identisch seien, so würde dies nicht das Geringste an der Sache ändern; denn 1) ist es nicht einmal wahr, dass Denkendes und Gedachtes unmittelbar dasselbe sind; die rationellen Principien, um welche sich die ganze Kritik dreht, gehören nach Cousin nicht zum denkenden Ich; und 2) auch ihre vollkommenste Identität vorausgesetzt, so ist, da das Object, das zu Kritisirende bezweifelt wird, eben um jener Identität willen auch das kritisirende Subject beanstandet. Entweder also muss Cousin im Scepticismus beharren, oder wenn er über denselben hinausgeht, so geschieht dies nur vermittelst Hypothesen, durch welche er seinem dualistischen Princip ungetreu wird.

Wie Cousin von dem allgemeinen Zweifel an der Erkenntnissfähigkeit des Ich ausgeht, so wird von ihm im Besondern die Möglichkeit der Subjectivität der rationellen Principien angenommen. Die Logik soll über die Frage entscheiden. Es versteht sich von selbst, dass diese Principien vor

1) Siehe oben p. 124. Anm.

der Logik nicht zur Anwendung kommen dürften, und wenn es geschähe, müssten alle Resultate, auf welche dieselben führen, vorläufig eben so subjectiv sein, als die Principien selbst. Die Cousin'sche Philosophie nun ist wesentlich Reflexion; Reflexion und Gesetze der Reflexion sind unzertrennlich; es ist daher ganz in der Art aller Reflexionsphilosophie, wenn Cousin dieser rationellen Principien sich von Anfang an bedient. Die ganze Psychologie beruht auf dem Gegensatz von Substanz und Phänomen — ihr Object sollen die Phänomene des Bewusstseins sein — d. h. Cousin setzt die objective Bedeutung jenes Gesetzes voraus. Die Gewissheit von der Realität des Ich gründet sich auf den Satz, dass, so gewiss Phänomene vorhanden sind, eben so gewiss auch ein Subject derselben existirt; in der Lehre von der Persönlichkeit spielt das Gesetz der Causalität eine Hauptrolle. — Cousin sucht nun freilich immer diese Gesetze in ihrer logisch-abstracten Form von der Psychologie fern zu halten; er redet von einer unmittelbaren Gewissheit, von einer Vernunft, welche „sans formule“ uns dieses und jenes offenbare. Aber es soll doch immer die Vernunft sein, sofern sie unter diesem oder jenem Gesetze thätig ist. Dies ändert an der Sache nichts. Mögen psychologische Sätze auf mittelbare oder unmittelbare Weise, auf dem Wege der Reflexion oder dem der Spontaneität, gewonnen werden, wenn der Nerv der Deduction doch nur auf einem der logischen Gesetze beruht, so wird immerhin die objective Gültigkeit des vor der Hand noch subjectiven Gesetzes anticipirt. Consequenter Weise kann die Psychologie zunächst nur einen ganz subjectiven Werth haben, und erst, nachdem die rationellen Principien in der Logik gerechtfertigt sind, könnte auf die Sätze der Psychologie selbst ein besseres Licht zurückfallen; wie wir denn auch oben sahen, dass Cousin die Realität des Ich z. B. nach der Logik in der Metaphysik wiederholt zur Sprache brachte, obgleich die ganze Psychologie von der Realität desselben ausging ¹⁾.

Es fragt sich nun aber, ob, wenn die Psychologie nur subjectiv ist, Cousin überhaupt von ihr aus einen Uebergang

1) Siehe S. 181.

zur objectiven Erkenntniss finden kann? Die Absolutheit der rationellen Principien beruht auf der Unpersönlichkeit der Vernunft und weiter zurück auf der Lehre der Persönlichkeit.

Letztere gehört in die Psychologie. Ist die Psychologie überhaupt subjectiv, so ist auch die Idee der Persönlichkeit subjectiv, d. h. unwahr, folglich ist auch die Unpersönlichkeit der Vernunft und die Absolutheit der Denkgesetze nur subjective Behauptung. Wir werden somit nothwendig auf das Dilemma hingeführt: entweder ist die Psychologie nur subjectiv, dann ist es aber auch die Logik und somit die ganze Philosophie, oder hat die Logik objective Bedeutung, so muss sie auch der Psychologie zukommen, auf welche sich jene unmittelbar stützt, und in diesem Fall setzt die Psychologie alles das voraus, was erst nachher erwiesen werden soll, d. h. sie setzt den Dualismus von Subject und Object, aber, indem sie ihn setzt, hebt sie ihn unmittelbar wieder auf. Zu dem Letztern hat sie durchaus kein Recht. Das einzig von ihrem Standpunkte aus Consequente ist die Subjectivität des ganzen Systems.

Dass der Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität oder von der Psychologie zur Ontologie nur eine subjective Gewaltthat sei, lässt sich noch näher an der reinen Apperception nachweisen, an diesem „Factum, das Kant nicht erreicht habe,“ wie Cousin ihm vorwirft. Wie mag man nur eine so alberne Bemerkung machen? Da war Kant zu sehr Idealist, um zu solchem Empirismus seine Zuflucht zu nehmen. Die unmittelbare Apperception ist, wie wir längst wissen, ein rein empirisches Princip, also solche hat sie auch keine absolute Auctorität, sondern nur empirische, subjective, d. h. so viel als gar keine, und folglich kann sie unmöglich den Uebergang vom Subjecte zur Realität vermitteln.

1) Die letzte Stütze der Apperception ist das Gedächtniss, durch welches allein wir etwas von ihrem Vorhandensein wissen ¹⁾. In seiner ersten Periode sagte Cousin, es sei eine Inconsequenz, die Auctorität Eines geistigen Vermögens anzuerkennen und nicht zugleich auch die der übrigen; werde ein

1) Siehe oben p. 170.

einziges bezweifelt, so müsse man das Gleiche mit allen übrigen thun. Dies ist ganz richtig. Mit welchem Recht kann sich aber Cousin dann auf das Gedächtniss berufen, er der die ganze menschliche Natur zuvor untersuchen will, weil er in ihre Erkenntnissfähigkeit Zweifel setzt? Er hat in seiner zweiten Periode, unsers Wissens, nirgends gezeigt, dass dem Gedächtniss mehr Auctorität zukomme, als den andern intellectuellen Vermögen; nirgends von demselben eine Analyse gegeben; im Gegentheil, er hat dem Scepticismus noch mehr Vorschub geleistet. Wie kann er dann aber die reine Apperception so unbesehen hinnehmen? Ist die Voraussetzung der Infallibilität des Gedächtnisses auf dem Cousin'schen Standpuncte ohne Berechtigung, so ist auch die unmittelbare Apperception ohne alle Auctorität.

2) Geben wir auch das Dasein dieser Apperception im psychologischen Leben zu und setzen wir sie als das Organ, durch welches wir uns des Absoluten bewusst werden, so muss doch immer wieder gefragt werden, ob das Object der Apperception wirklich absoluter Natur sei? Sie ist doch immerhin ein Vermögen des Subjects; setzt man aber zwischen Subject und Object eine so grosse Kluft, wie Cousin, so versteht es sich durchaus nicht von selbst, dass das Object oder das Absolute an sich und das Absolute, wie es durch die Apperception hindurch für unser subjectives Bewusstsein ist, unmittelbar identisch seien. Dass Cousin diese Schwierigkeiten nicht zu lösen im Stande ist, haben wir schon früher gezeigt ¹⁾.

3) In der reinen Apperception sollen wir die Wahrheit auf ganz spontane Weise, ohne alle Einmischung der Persönlichkeit, ergreifen, und weil die Wahrheit in diesem momentanen Acte ganz unabhängig vom Subjecte erscheint, soll sie objectiv, absolut sein. Wenn ich einer Wahrheit das Prädicat der Absolutheit beilege, so setze ich offenbar den Begriff des Absoluten voraus; denn hätte ich diesen Begriff nicht, wie könnte ich ihn auf eine Bestimmung des Denkens anwenden? Cousin setzt also den Begriff des Absoluten voraus; was sei-

¹⁾ Vergl. oben die Logik p. 175.

ner Deduction zu Grunde liegt, ist der Satz: absolut ist dasjenige, das von meiner Persönlichkeit unabhängig ist. Da er von dieser Unabhängigkeit aus sogleich auf die objective Realität schliesst — Raum und Zeit sind objective Realitäten — so setzt er den Begriff des Absoluten nicht als blossen Begriff, sondern zugleich dessen reale Existenz voraus, d. h. er setzt voraus, dass, was in seinem Denken als absolut gesetzt ist, nicht blos subjectiv sei, sondern dass ihm zugleich wirkliche Realität zukomme. Mit welchem Rechte kann er nun aber vom Absoluten reden? seine Existenz und sein Wesen, d. h. seinen Begriff sollen wir erst dann ermitteln können, wenn die rationellen Principien legitimirt sind. Er corrigire die *petitio principii*, er nehme den Begriff des Absoluten hinweg, so bleibt ihm nichts übrig, als zu sagen: diese rationellen Principien sind nicht von mir gemacht, ich fühle es, dass sie mir unmittelbar gegeben sind; woher, weiss ich nicht. Ihr Werth müsste dann dahingestellt bleiben, sie wären Formeln, deren man sich in der Philosophie zwar bedienen könnte, ohne jedoch den Anspruch zu machen, durch sie ein absolutes Wissen zu besitzen. Ueber die Sphäre der Relativität und Subjectivität käme Cousin schlechterdings nicht hinaus.

Dann ist aber auch der Begriff von „absolut“, den er in die reine Apperception einschmuggelt, die Willkürlichkeit selbst. Sind die Principien der Vernunft absolut, weil letztere unpersönlich ist, d. h. weil die Principien von dem Ich unabhängig sind, so sind noch viele andere Dinge absolut, alle Gegenstände der äussern Erfahrung nämlich; sie sind ja auch nicht vom Ich gemacht. Sie sollen nach Cousin natürlich nicht absolut sein; worin aber der Unterschied der beiderseitigen Unabhängigkeit vom Ich bestehen soll, sagt er nirgends. Wir sind also zu dem Schlusse berechtigt: Wenn die Objecte der äusseren Erfahrung nicht absolut sind, so sind es auch die Objecte der rationellen Erfahrung deswegen noch nicht, weil sie von der reflectirten Activität unabhängig sind. Die Absolutheit der Principien der Logik ist eine willkürliche Fiction.

4) Das Factum der reinen Apperception an sich selbst

endlich ist etwas durchaus Subjectives. Sie ist derjenige Moment des intellectuellen Lebens, in welchem uns das Absolute ohne alle Reflexion, wie mit einem Schlage, zum Bewusstsein kommt; sie ist unmittelbares Bewusstwerden der Wahrheit. Wenn diese Unmittelbarkeit der Grund der absoluten Auctorität der reinen Apperception sein soll, so wäre jeder Gedanke, der ohne mein besonderes Dazuthun, mit Blitzesschnelle in mir aufsteigt, jeder augenblickliche Einfall, ein absoluter Gedanke, und dass im menschlichen Leben solche Momente sich finden, in welchen noch andere Gedanken als die logischen Gesetze, ganz spontan hervortreten, dies wird Cousin nicht leugnen wollen, und eben so wenig den Umstand, dass solche Einfälle bei reiferer Ueberlegung sich als unglückliche Gedanken herausstellen. Ich wüsste nicht, worin in dieser Beziehung die Prärogative der unmittelbaren Apperception bestehen sollte. Cousin könnte vielleicht sagen, sonstige augenblickliche Gedanken haben zum Antecedens eine Reflexion, mit der sie in einem uns unbewussten Zusammenhang stehen. Damit wäre wenig geholfen. Sind wir uns dieses Zusammenhanges nicht bewusst, so können wir auch nicht sagen, dass ein solcher statt finde. Wollte sich Cousin auf die Ideenassociation berufen, so könnte er jedenfalls nicht mit Bestimmtheit behaupten, dass alle augenblicklichen Einfälle unter jene Kategorie gehören. Er muss somit wenigstens die Möglichkeit anderer unmittelbarer Gedanken zugeben; und hierin liegt dann sogleich, dass die Unmittelbarkeit für sich noch durchaus kein Kriterium der Wahrheit ist; in ihr ist uns Wahres und Falsches gegeben; als unmittelbar gegeben ist die Wahrheit noch subjectiv, die reine Apperception also ein rein subjectives Princip,

Mit Berufung auf die Spontaneität der Vernunft, wie sie Cousin bestimmt, könnte jeder Mystiker seine subjectivsten Gedanken, die monstruösesten Ausgeburten seiner Phantasie für absolute Wahrheit ausgeben. Was das Eigenthümliche am Mystiker ist, besteht ja gerade darin, dass auch er die Wahrheit „face à face“ anschauen will. Den Mysticismus betrachtet Cousin als die Negation alles geregelten Denkens, als den

ausgelassensten Subjectivismus¹⁾. Aber ist denn in der Apperception nicht auch alles geregelte Denken, ja alles Denken überhaupt suspendirt? Sie soll ja ein ganz unbeschreiblicher Act sein, ein so sublimier Act, dass sich gar nicht sagen lässt, was er ist. Ist es nicht der ausgelassenste Subjectivismus, wenn gerade nur diese bestimmten Principien aus dem Bereiche des unmittelbar Gegebenen herausgegriffen und als absolute behauptet werden, der Rest dagegen als nicht absolut ignorirt wird? Cousin mag immerfort seinen philosophischen Nestorianismus, keine *συνάφεια* von Ich und Wahrheit vortragen, gerade um dieses Dualismus willen kommt er nicht aus dem Subjectivismus heraus. Er will Subject und Object in ihrer Unmittelbarkeit zusammenbringen; das geht nicht; jenes lässt diesem kein Recht widerfahren, sondern trägt seine eigene Subjectivität in dasselbe hinein.

Wenn der Mysticismus als eine gewaltsam hervorgebrachte mechanische Einheit des Objects mit dem Subject bestimmt wird²⁾, so gilt diese Definition in ihrer Allgemeinheit ganz gewiss auch von der Cousin'schen Philosophie; nicht als ob wir sie gerade mit dem Mysticismus zusammenwerfen wollten; dazu ist sie einestheils doch noch zu methodisch, anderntheils zu dürr und mager. Seine Lehre von der reinen Apperception ist nicht theologischer, wohl aber logischer Mysticismus. Sie will die Identität auf gewaltsame Weise hervorbringen, indem sie Subject und Realitat einander face à face gegenüberstellt und beide in der Unmittelbarkeit ihrer empirischen Bestimmtheit zusammenbringt; wie der Mysticismus sofort seine subjectiven Lebensbestimmtheiten zu allgemeinen Bestimmungen und kosmischen Gesetzen erhebt, so Cousin seine Verstandesgesetze zu absoluten Principien.

Dass aber die rationellen Principien Bestimmtheiten des Subjects sind und als solche keine absolute Bedeutung haben, dies werden wir näher beweisen. Sie sollen nach Cousin nicht dem Ich angehören, sondern der Vernunft an sich. Nun ist es aber doch die reflectirende, persönliche Vernunft, welche

1) Siehe oben p. 105.

2) Von Erdmann in der Schrift: Glauben und Wissen.

sich derselben bemächtigt, sie classificirt, analysirt u. s. w. Das reflectirende Ich weiss, dass Affirmation und Negation, ebenso Causalität und Reciprocität an sich identisch sind ¹⁾). Wie könnte das Subject diese Denk-Operationen mit den Principien vornehmen, wenn die letzteren nicht in ihm selbst gesetzt wären? Cousin verhält sich gegen seine rationellen Principien ganz supranaturalistisch. Sie sollen objectiv gegeben, nicht mir angehörig sein, und um deswillen absolute Auctorität haben; doch soll ich darüber reflectiren können. Wenn aber Etwas irgend einen Platz, irgend einen Anknüpfungspunct in meinem Denken findet, so kann es diesem nicht völlig fremd sein. Das Denkvermögen ist keine Schublade, in welche man einen beliebigen Inhalt hineinlegen könnte, es ist Act, Thätigkeit, Process. In diesen Denkact kann nichts eingehen, was andrer Natur ist, als das denkende Ich selbst, und wenn etwas in denselben eingeht, so ist es eben damit ein integrierender Bestandtheil desselben und aus dem Denken hervorgegangen. Wären die rationellen Principien schlechthin äusserlich, so könnten sie vom Ich weder angeschaut, noch begriffen werden. Ich begreife nur das, was in meinem Ich an sich schon gesetzt ist; alles Denken ist nur Explication dessen, was dem Ich immanent ist, eine Entwicklung des Selbstbewusstseins. Mag das Ich Himmel und Erde durchsuchen, um die Realität zu finden, es findet immer nur so viel, als in ihm selbst ist; es findet die Realität nur in dem Masse, als es sich an sich selbst vollendet hat. In der reinen Apperception schaut Cousin nur sich selbst an; er objectivirt in ihr die immanenten Bestimmungen seines eigenen Ich; indem ihm dieselben unmittelbar im Bewusstsein gegebene sind, sind sie für ihn unmittelbar äussere, und als solche über ihm stehende absolute Gesetze. Ihre Unabhängigkeit vom Ich ist Illusion ²⁾).

Die Principien der Vernunft sind also Bestimmtheiten des Subjects selbst; als solche können sie nicht mehr absolut, sie

1) Siehe oben p. 135.

2) Man vergleiche damit, was wir schon früher (S. 219) über den allgemeinen Character des Empirismus bemerkten.

müssen relativ und subjectiv sein. Diess wären sie schon nach dem bekannten Cousin'schen Canon, dass Alles, was dem Ich angehört, subjectiv sei. Das Gleiche wird sich aber ergeben, wenn wir sie an sich selbst betrachten. Sie sind empirisch vorgefundene Elemente im denkenden Subject; als solche sind sie nebeneinander, eine Totalität getrennter Bestimmungen. Kant hat sie nur aufgegriffen und schematisirt, ohne sie wirklich aus einem Princip abzuleiten; Cousin desgleichen; seine Classification ist, wie wir sahen, eine höchst willkürliche Ineinanderschachtlung. In diesem äusserlichen Nebeneinandersein soll ihnen Absolutheit zukommen. Dies ist unmöglich. Dies widerspricht erstens dem Begriff des Absoluten selbst. Die Vielheit derselben setzt immer wieder eine höhere Einheit voraus. Die Principien, wären sie wirkliche Manifestationen des Absoluten selbst, verhielten sich also zu demselben wie das Accidens zur Substanz, wie das Endliche zum Unendlichen, wären also nicht absolut.

Ihre Absolutheit widerspricht aber 2) auch der Identität des Selbstbewusstseins. Sie sind immanente Bestimmungen des Subjects. So gewiss aber das Subject eine Einheit ist, so gewiss müssen jene Principien auch ihren Einheitspunct am Ich haben, dessen Bestimmungen sie sind. Ich ist Einheit kraft des Actes des Selbstbewusstseins, in welchem es sich als das mit sich selbst Identische setzt; im Selbstbewusstsein also müssen die Principien wie Radian in einem Mittelpuncte zusammenlaufen. Wenn aber dies, so kann die denkende Bewegung nicht in den logischen Inductionen und Syllogismen an der Hand jener Principien erschöpft sein; dies ist vielmehr nur die Aussenseite des Ich. Der wahre Denkprocess wird nur darin bestehen können, dass dieselben als getrennte Glieder beständig auf die Einheit zurückbezogen und in dieselbe zurückgenommen werden. Es kann ihnen für sich genommen keine absolute Bedeutung zukommen, sie müssen vielmehr als verschwindende, untergeordnete Momente einer in sich reflectirten Einheit aufgefasst werden.

Die rationellen Principien sind subjective, relative Kategorien und führen uns deshalb auch zu keinem objectiven in sich concreten Wissen. Wie ihnen die Beziehung auf die Einheit

des Bewusstseins fehlt, so kommen wir vermittelst derselben auch nicht zur absoluten Einheit. Da sie der negativen Seite des Geistes angehören, bleiben wir mit denselben immerwährend in der Sphäre der Negativität, des Endlichen eingeschlossen, d. h. sie haben ihre Anwendung nur auf Objecte der Erfahrung; bei diesem Kant'schen Resultat hat es sein Verbleiben. Sucht man einen transcendentalen Gebrauch davon zu wachen, so führen sie im höchsten Fall auf das unbekannte Ding an sich, wie denn für Cousin Gott und die Realität überhaupt reine Ideale oder Noumenen bleiben. Dieses Ding an sich aber, welches als die Substanz alles Seienden behauptet wird, ist das rein Negative. Ein Ding, wovon ich keine einzige Qualität kenne, ist mir nothwendig auch seinem Sein nach unbekannt; es hat für mein Denken gar keine Existenz und es existirt also in Wahrheit nur das Ich. Es ist deswegen nur ein ganz kleiner Schritt von Kant zu Fichte. Cousin rechnet es zu den Vorzügen seiner Philosophie, den subjectiven Idealismus Fichte's vermöge des französischen bon sens abgewiesen zu haben. In Wahrheit ist es nur ein Mangel derselben, dass die in der Natur der Sache liegenden Consequenzen von ihr nicht gezogen worden sind. Je transcendenter das Absolute gefasst wird, desto mehr verliert es an Realität, desto mehr wird es folglich subjectivirt und in dem Masse, in welchem das Absolute subjectivirt wird, in eben demselben wird das Subject, das relative Ich, in die Sphäre des Absoluten erhoben. Ein schlechthin unbekanntes Absolutes ist die Negation desselben, es bleibt nichts wahrhaft Seiendes mehr ausser dem Ich; alle Realität wird im Ich concentrirt und eben dies ist das Princip des Fichte'schen Idealismus.

Es ergibt sich aus den bisherigen Bemerkungen, dass auf dem von Cousin eingeschlagenen Wege sich das Grundproblem aller Philosophie, Subject und Object in ihrer Identität zu begreifen, nicht lösen lässt. Die von Cousin versuchte Vermittlung ist rein subjectiv, sie geschieht auf Kosten des Objects, welches negirt wird; die Vermittlung des Gegensatzes ist die Vernichtung desselben. Cousin ging aus von der Voraussetzung, dass die Realität nicht im Ich, sondern im Object zu suchen sei; das Resultat aber, zu welchem er gelangt, ist,

dass die Realität als diese äussere nicht für das Bewusstsein sei, dass es somit unter jener Voraussetzung gar kein Wissen des Realen gebe. Hiemit ist die Voraussetzung selbst negirt und der ganze empirische Standpunct als ein der Aufgabe der Philosophie durchaus nicht entsprechender, bezeichnet. Denn ist die Realität als bloß äussere nicht für das Bewusstsein, so ist die nächste Consequenz, dass sie überhaupt nicht ausserhalb des Ich gesucht werden darf. Sie muss sich im Ich selbst finden; sie muss durch immanentes Denken erzeugt werden, d. h. die Philosophie kann nicht Empirismus, sie muss Idealismus sein.

Cousin wird uns nun vielleicht erwiedern: in meiner ersten und zweiten Periode habe ich es allerdings zu Nichts gebracht; aber in der dritten, habe ich da nicht einen bestimmten Begriff des Absoluten gefunden? dies allerdings, nur nicht auf der Grundlage seines verständigen Empirismus.

Schon in der zweiten Periode mussten wir bemerken, dass die Methode der psychologischen Observation nicht consequent festgehalten worden sei. Die Lehre von dem Wesen des Ich und von dem Seelenvermögen war keineswegs nur aus der Empirie abgeleitet, sondern hatte einen a priorisch synthetischen Character, wie wir gehörigen Orts nachgewiesen haben ¹⁾.

Am auffallendsten aber wird die Inconsequenz in der Vorrede zu den Fragmenten vom Jahre 1826 und in den Vorlesungen vom Jahre 1828. In jener hat der Gedankengang allerdings einen psychologischen Anstrich. Es wird von der Vernunft, Activität und Sensation auf dem Wege der Induction zu Gott als dem Princip der Wahrheit, der Activität und der Weltgesetze aufgestiegen; jene drei Sphären werden bis zu dem Punkte analysirt, wo sie mit dem Absoluten zusammentreffen. Die Vernunft, wird gesagt, muss ein Princip haben, und dieses Princip ist Gott. — Das ganze Geheimniss dieser Induction besteht aber darin, dass Cousin den Begriff Gottes voraussetzt. Um Princip der Vernunft mit dem Absoluten identificiren zu können, muss ich den Begriff des Abso-

1) Siehe oben p. 131.

luten schon haben; mit einem noch Unbekannten kann ich ein Bekanntes nicht identificiren. Das Gleiche gilt für das Princip der Activität und Sensation. Woher weiss Cousin denn, dass das Princip der Activität absolut sei? Ist nicht auch das Ich ein Princip der Activität? Nein, wird geantwortet. Ich kann nicht Princip sein, es ist beschränkt und endlich; nur das Absolute kann Princip sein. Nun existirt ein Princip der Activität, der Vernunft und der Sensation, also kann dieses nur im Absoluten selbst gesucht werden. — Die Voraussetzung der Idee des Absoluten liegt hier auf der Hand. Die Induction oder vielmehr die Abstraction führt im höchsten Falle zu drei getrennten Principien, und weiter nicht. Wie aber auf dem Wege der Induction dieselben wieder als unmittelbar identisch angesehen werden können, ist nicht einzusehen. Durch welche Apperception ist Cousin diese Identität geoffenbart worden? Warum begnügt er sich nicht mit den drei Principien, sondern sucht über ihnen noch ein höheres, einheitliches Princip? Aus dem einfachen Grunde, weil er die Idee des Absoluten als der absoluten Einheit alles Seienden, als absoluter Substanz, Ursache, Intelligenz u. s. w. anticipirt. Freilich „der Geist findet keine Ruhe, so lange er sich nicht das Princip des Seienden als absolut denkt, das Absolute ist als Absolutes das Princip von Allem, also sind jene drei particulären Principien Eins im Absoluten.“ Da haben wir es ja ganz deutlich; das Absolute ist Princip von Allem, also ist es Princip der Vernunft, der Activität und der Weltgesetze. Die Deduction stützt sich auf die Idee des Absoluten als absoluter Substanz, als absoluter Identität des Endlichen und Unendlichen, und so ist es dann keine Kunst, die Idee desselben auch noch durch psychologische Induction hintendrein zu vermitteln.

Wenn ferner in der Cousin'schen Induction Phänomene des Absoluten und Absolutes selbst als identisch gesetzt werden, so geschieht dies vermöge des allgemeinen Grundsatzes, dass Subject und Qualität an sich identisch seien. Durch welche psychologische Analyse kommt aber Cousin zu dieser Identification? Im Jahre 1820 war die Identität blosser Behauptung,

im Jahre 1828 wurde sie allerdings begründet, aber nicht auf dem Wege der Cousin'schen Methode.

Bemerken wir zum Voraus, dass es in demselben Cours vom Jahre 1828 ist, wo Cousin den Rath gibt, die psychologische Analyse von vorne anzufangen, wenn sie uns auf ein Moment führe, welches sich nicht auch in der Geschichte von ein Paar Jahrtausenden finde ¹⁾. Die Kategorien haben nun allerdings ein ehrwürdiges Alter, und wenn gar, wie Cousin vermuthet, Aristoteles Manches aus der indischen Philosophie überkommen hätte, so könnte ihr Alter wohl an einige Tausend Jahre betragen. Wie verhält es sich aber mit dem dritten Momente, der wesentlichen Identität von Vielheit und Einheit, von Endlichem und Unendlichem? Es ist nicht platonisch, nicht leibnitzisch. Bei Plato fallen das Eine und das Viele, das Ideale und das Reale auseinander. Bei Leibnitz verhalten sich die zwei Gegensätze gleichgültig zu einander und sind vermittelt durch einen gewissen Mechanismus, so speculativ auch der demselben zu Grunde liegende Gedanke sein mag. Jenes Princip der wesentlichen Identität der Gegensätze gehört erst dem neunzehnten Jahrhundert, der neuern deutschen Philosophie an. Dem obigen Cousin'schen Kanon zufolge müsste also die psychologische Analyse als sehr verdächtig erscheinen, da sie im vorliegenden Falle der Bestätigung durch die Geschichte von Jahrtausenden entbehrt. Aber sie führt uns in Wahrheit gar nicht auf jenes Princip, es ist keine unmittelbare Thatsache des Bewusstseins. Insofern allerdings ist es für Cousin eine Thatsache, als er es factisch in der deutschen Philosophie vorgefunden hat, wie überhaupt das Meiste desjenigen, was als Thatsache des Bewusstseins geltend gemacht wird, beim Lichte besehen nichts Anderes ist, als Gedanken anderer Philosophen. Wäre die Identität des Gegensatzes von Endlichem und Unendlichem eine Thatsache des Bewusstseins im Sinne Cousin's, so müsste dieselbe in der reinen Apperception angeschaut werden; sie müsste also ganz unmittelbar in's Bewusstsein treten. Dies ist aber nicht der Fall; Cousin gab sich ja oben viele Mühe, bis er ihre Identität herausbrachte.

1) Siehe oben p. 104.

Er vermittelte sie durch's Denken; dieses Denkende aber kann im Cousin'schen Systeme nicht die unpersönliche Vernunft sein; sie ist ja nur das Vermögen „de concevoir“, in ihr sind die rationellen Ideen als rein gegebene, thatsächliche vorhanden. Was also die beiden Gegensätze einander näher bringt, ist die Reflexion, die persönliche Vernunft, oder wie sie Cousin nennen mag. Wenn nun auch die Ideen des Endlichen und des Unendlichen reine Thatsachen wären, so müsste jedenfalls das Moment der Einheit eine durch die Reflexion erzeugte Idee sein. Und da dieses Moment dieselbe absolute Bedeutung haben soll, wie die beiden ersten, ja da es das wahrhaft absolute Moment ist, so wird damit ausgedrückt, dass das Denken des Subjects, die persönliche Vernunft, kein subjectives Princip sei, es wird von Cousin dem Subject die Berechtigung zuerkannt, in seinem Denken und durch sein Denken die Realität zu construiren, d. h. es wird die Grundvoraussetzung, von der Cousin ausgeht, die Subjectivität des Denkens, die Nothwendigkeit, die Philosophie in Beobachtung zu setzen, völlig negirt, es werden Denken und Sein identisch gesetzt. Ist das Ich im Stande, die zwei grossen Gegensätze zu vermitteln, so muss es selbst in der Mitte beider stehen und relative Identität derselben sein. Wäre es das nur endliche, relative und subjective, so hätte es nicht die Macht in sich, die Gegensätze denkend zu beherrschen; es käme also nicht über den Gegensatz hinaus, oder wenn es als solches denselben überwinden wollte, so könnte es nur dadurch geschehen, dass es die eine Seite desselben negirte und sich dem subjectiven Idealismus in die Arme würfe. Lässt es dagegen die Gegensätze gewähren, sucht aber zwischen denselben ein inneres Band zu knüpfen, so ist dies nur unter der Voraussetzung möglich, dass es sich an sich selbst so vollendet habe, um im Endlichen das Unendliche, im Unendlichen das Endliche zu erfassen. Es muss sich auf den absoluten Standpunct stellen, einen Standpunct also, der nichts weniger ist, als der Standpunct der Cousin'schen Verstandesphilosophie.

Derjenige Theil der Cousin'schen Philosophie also, welcher nur ein Bruchstück der Hegel'schen ist, ist nicht Resultat der psychologischen Beobachtung und Induction, sondern geht von Voraussetzungen aus, gegen die Cousin sich im Anfange

ausdrücklich verwahrte. Adoptirt er einen Theil des Inhaltes jener Philosophie, so muss er consequenterweise ihre Methode und die Principien adoptiren, aus welchen derselbe abgeleitet worden ist; die empirische Psychologie kann nicht mehr die Grundlage des gesammten Systems sein.

Wie untergeordnet ihre Bedeutung für die Totalität desselben sein muss, wenn man einmal von Principien ausgeht, welche Cousin in der dritten Periode zu den seinigen gemacht hat, das hat er selbst am besten durch die Vorlesungen vom Jahre 1828 gezeigt. Er entwickelte dort die drei Momente aller denkenden Bewegung und leitete aus ihnen die Idee des Absoluten als absoluter Identität in der Triplicität ab; von da stieg er herab zur Natur und Menschheit, indem er beide mittelst der Schöpfung aus dem Absoluten hervorgehen liess. Er behandelte die wichtigsten Fragen der Philosophie, ohne psychologische Sätze voranzuschicken, und doch geschah es „régulièrement et dans l'ordre même des choses ¹⁾.“ Es wurden allerdings da und dort auch wieder psychologisch-empirische Bestandtheile eingemengt, besonders wurde zu guter Letzt die frühere Lehre von der reinen Apperception und von der Persönlichkeit wieder eingeschoben. Wie unnöthig aber dieselben geworden seien und wie wenig sie mit dem substantiellen Gehalt der Philosophie seiner dritten Periode im Zusammenhang stehen, haben wir oben schon darzulegen gesucht. Wer die Hegel'sche Metaphysik adoptirt, kann nicht mehr von der empirischen Psychologie ausgehen; sie kann überhaupt für ihn keinen speculativen Werth mehr haben.

Dass die empirische Psychologie die Grundlage der Philosophie sei, diese Nothwendigkeit wird bestimmt negirt durch den Begriff, der von Intelligenz gegeben wird ²⁾. Ich soll wahrhaft erkennendes Ich nur in der Dreiheit seiner Momente sein, indem es sich in die Vielheit aufschliesst und aus dieser Vielheit beständig in sich selbst als die Einheit zurückgeht. Dies will sagen: das Denken ist Process, Ich ist wesentlich ein sich Entwickelndes, keine ruhende Substanz; alle Phänomene, die es setzt, indem es aus sich herausgeht, haben keine selbst-

1) Siehe oben S. 251. 2) S. 235.

ständige Bedeutung, sondern sind nur verschwindende Momente in der Bewegung des Denkens. — Was thut nun aber die Cousin'sche Psychologie? Sie betrachtet die Phänomene als die Momente, vermittelt welcher die Philosophie zu construiren sei; sie setzt das Verschwindende als fixen Punct, das Relative als absolut; sie nimmt als selbstständig, was doch nur untergeordnet ist; sie legt die Realität in Bestimmungen, welchen an sich keine wahre Realität zukommt; die sogenannten Manifestationen sind nach ihrer Anschauungsweise nicht das, was sie ihrer Natur nach sind, vorübergehende Phänomene, sondern vielmehr ruhende, permanente Qualitäten; sie hält sich an die negative Seite des Geistes und gibt ihr eine affirmative Bedeutung. Indem sie das Negative als Positives setzt, entgeht ihr das wahrhaft Affirmative und Reale, der Geist selbst; das Ich ist entweder selbst unmittelbar dieses Negative, d. h. ein Kasten mit verschiedenen Fächern, oder ein anderes Negatives, ein Ding an sich. Für die empirische Psychologie ist das Ich entweder eine Vielheit ohne Einheitspunct, oder eine abstracte Einheit, die sich nicht differenzirt. Somit ist der Standpunct dieser Psychologie überhaupt, mit jenem von Cousin adoptirten Begriffe von Intelligenz zusammengehalten, ein radical falscher, und folglich ist sie auch nicht die Basis der Philosophie. Einen propädeutischen Werth mag sie immerhin haben, wie auch Schelling ihr zugesteht ¹⁾, aber einen wirklich objectiven, philosophischen Werth hat sie nicht.

So stellt sich uns auch jetzt wieder dasselbe Resultat heraus, das wir schon oben aussprachen: die Cousin'sche Philosophie ist ein Gemenge von Widersprüchen, ein Eclecticismus ohne allen innern Zusammenhang. Den Stamm des Systems, wenn man es überhaupt so nennen kann, bildet der Empirismus; seine Früchte waren spärlich, einige Aeste waren völlig dürr geworden, denn es fehlte ihnen die Triebkraft; dies hat der Herr des Baumes gesehen. Er hat diese Aeste abgehauen und da ihm der Stamm gesund zu sein schien, so machte er den Versuch, deutsche Fruchtsorten darauf zu pflanzen. So

1) In der Vorrede p. XVII.

hat er nun zwar mehrerlei Gattungen von Früchten auf Einem Baum, aber nicht die Einheit derselben; er hat kein Obst an sich — keine Philosophie an sich.

Bedeutung des Cousin'schen Electicismus für die Geschichte der französischen Philosophie.

Wir haben seither die Cousin'sche Philosophie mehr nur für sich selbst, nach ihrem innern Zusammenhang und ihrer Zusammenhangslosigkeit betrachtet. Es bleibt nur noch übrig, Einiges über ihre historische Bedeutung zu sagen. Es kann sich hierbei natürlich blos um ihre Bedeutung für Frankreich handeln. Mag sie auch von Cousin selbst und seinen Bewunderern als die höchste, bis jetzt mögliche Form der Philosophie, sogar über die deutsche hinaus, angesehen werden, sofern in ihr der schottische Empirismus und der deutsche Idealismus zur höhern Einheit vermittelt sein sollen, so kennen wir doch jetzt diese Einheit zu gut, als dass wir versucht sein sollten, ihr eine universalhistorische Bedeutung zuzuschreiben.

Es handelt sich um die Frage: hat Cousin die französische Philosophie weiter gefördert, und in wiefern? Von französischen Gegnern, wie Quinet, Lermnier, Leroux wird seiner Philosophie alle Bedeutung und aller Zusammenhang mit der vorangehenden französischen Philosophie abgesprochen. Gegen diese Anklage müssen wir Cousin in Schutz nehmen. Seine Philosophie lehnt sich nach einer Seite hin eng an die frühere an.

Gehen wir, um ihr die richtige Stellung anzuweisen, bis auf den Punct zurück, von welchem unsere ganze Darstellung ausging. Wir setzten die vorherrschende Geistesrichtung des achtzehnten Jahrhunderts in den Empirismus und näher in den Sensualismus. Wir verfolgten dessen weitere Entwicklung im Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts und fanden, wie er schon bei Destütt de Tracy seinen eigenen Grund und Boden verlor, da er in einen, so zu sagen, sensualen Idealismus überging. Der Grund des allmählichen Verschwindens der Rea-

lität der Aussenwelt lag darin, dass das Ich sich selbst immer mehr abhanden gekommen war. Um wieder einen realen Boden zu gewinnen, liessen sich daher Laromiguière und Maine de Biran von einem richtigen Bewusstsein leiten, wenn sie das Ich premirten und demselben die Activität vindicirten.

Andererseits hatte der Empirismus, obgleich er behauptete, die Quelle aller Erkenntniss sei die äussere Erfahrung, dennoch nie aufgehört, gewisse Begriffe und Kategorien in Anwendung zu bringen, deren empirischen Ursprung er nicht aufzeigte und der Natur der Sache nach nicht aufzeigen konnte, weil sie aller Erfahrung vorangehen. Ueber diesen unbewussten Irrthum musste der Empirismus belehrt, das apriorische Element musste vom empirischen bestimmt geschieden werden. Dies that schon Biran mit dem Gesetze der Causalität, Royer Collard führte das Geschäft weiter fort.

An ihn schliesst sich Cousin unmittelbar an. Er sucht den Catalogen der apriorischen Bestandtheile der Erkenntniss zu vervollständigen und dieselben genauer als apriorische zu begründen. Diesen Zusammenhang geben nun wohl Diejenigen zu, welche klüger sein wollen als Cousin; nur der Umstand ist ihnen ein Dorn im Auge, dass R. Collard und Cousin schottische Philosophie einführen, statt auf das achtzehnte Jahrhundert zurückzugehen, „auf das grosse philosophische Triumvirat von Rousseau, Voltaire und Diderot ¹⁾.“ Das ist eine sonderbare Polemik im Munde derjenigen, deren Herz von Freiheitsgedanken so voll ist. Warum denn auf die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts zurückgehen, warum nicht lieber darüber hinausgehen? Man begreift indessen, warum sie so reden. Sie haben das richtige Gefühl, dass die schottische

1) Quinet. Ultramontanisme. p. 188. 197: Nous placions au premier rang . . . Reid, D. Stewart parceque ces honnêtes gens ont assuré un jour que, d'après le sens commun, ils consentaient à croire à l'intelligence. Et nous repoussions de ce prétendu spiritualisme nos grands hommes qui, par un mouvement héroïque de l'âme, ont fondé, au 18ième siècle, le vrai royaume des esprits! (So übersetzt Quinet den Hegel'schen Ausdruck: die Philosophie der Aufklärung sei das Geistreich selbst.) . . . Nous quitions la grande voie, la voie nationale, la voie royale de la tradition et du verbe de vie. Hâtons-nous d'y rentrer.

Philosophie des gesunden Menschenverstandes dem modernen Bewusstsein nicht mehr entspricht. Für ihre Freiheits- und Fortschritts-Ideen finden sie einen weit adäquateren Ausdruck in der neueren deutschen Philosophie. Wenn sie aber von der letztern manches Nützliche und Schöne gelernt haben, gestattet ihnen ihr National-Bewusstsein nicht, zu gestehen, in welchem Gärtchen sie ihre Blumen gepflückt. Sie wollen um jeden Preis die Ehre ihrer Nation retten. Da gehen sie denn auf ihre geistreichen Philosophen zurück und machen dieselben zu Fichtianern, Spinozisten, Hegelianern, zu allem Möglichen ¹⁾. Das ist dann nationale Philosophie, d. h. eine principlose Geistreichthuerie, eine philosophische Koketterie. Wir wollen durchaus nicht leugnen, dass im vorigen Jahrhundert von Frankreich ein für die gesammte Entwicklung der europäischen Welt höchst einflussreicher Anstoss ausgegangen sei, auch nicht, dass die moderne deutsche Philosophie zu ihrem Mittelpunkt dasselbe Princip der geistigen Freiheit habe, wie die Philosophie des grossen Triumvirats. Wenn man aber beide nur so in Bausch und Bogen zusammenwirft, so ignorirt man, dass ein und dasselbe Princip verschiedene Formen zulässt und unter verschiedenen Gesichtspuncten aufgefasst werden kann. In der neueren deutschen Philosophie ist es auf eine viel adäquatere und intensivere Weise durchgeführt, als in der französischen. Jene ist Idealismus, und die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts ist wesentlich Empirismus. Ueber ihn muss hinausgegangen werden, und wer sich hiezu anschickt, wird nicht weit gehen müssen, um mit der so sehr verschmähten schottischen Philosophie zusammenzustossen. Gefällt ihm diese nicht, nun so sage er doch, worin sie mangelhaft ist; mit der einfachen Bemerkung, dass sie kein nationales Product sei, ist gar nichts gesagt. National hin, national her, sobald gewiss ist, dass das

1) Derselbe Quinet z. B. behauptet: Hegel proclamirte nur den „metaphysischen Hintergrund“ (fond) des achtzehnten Jahrhunderts, de Wette, Strauss bestätigten die Kritik. In der Schlacht bei Waterloo, „diesem Golgatha der modernen Zeiten“ (p. 95) haben die Franzosen ihre moralische Kraft an Deutschland abgetreten. Die Principien, die Resultate des vorigen Jahrhunderts kehren jezt wieder zurück, „éprouvés, glorifiés par l'exile“. cf. p. 202. 283. 295. a. a. O.

durch diese Philosophie vertretene Moment auch für die Entwicklung der französischen Philosophie, an der Stelle, da R. Collard eingreift, geltend gemacht werden musste, so haben alle Declamationen gegen das Aufgeben des nationalen Bodens keinen Sinn mehr. Dass dieses Moment hervorgehoben werden musste, dies haben wir nachgewiesen, und dass es heute noch Noth thut, dasselbe zu premiren, zeigt der Umstand, dass aus zu grosser Verehrung für die grossen Geister des achtzehnten Jahrhunderts selbst der allergegemeinste Empirismus in der Literatur noch aufgewärmt wird ¹⁾).

Wie auf der einen Seite an Collard, so schliesst sich Cousin andererseits an Biran an, dessen Hauptsatz: Ich ist seinem Wesen nach Activität, eine der Hauptbestimmungen seiner Philosophie ausmacht. Von der dritten Periode abgesehen, ist die Cousin'sche Philosophie in Wahrheit nichts Anderes, als die Combination der Collard'schen und Biran'schen. Wenn man die beiden Sätze: „Ich ist freie Activität“ und „es gibt rationelle, von der Erfahrung unabhängige Principien“ zusammennimmt, so hat man das Skelet seines ganzen Systems. Wie sie der Haupt-Inhalt der Psychologie sind, so ist die Logik im Wesentlichen nichts Anderes, als eine Beziehung des zweiten auf den ersten, sofern der Beweis der Absolutheit der Principien auf die Unabhängigkeit derselben von der freien Activität gestützt wird. Was sodann der erste Satz für die Moral ist, ist der andere für die Metaphysik.

Mögen nun auch diese zwei Momente schlecht verbunden sein, mag auch die Freiheit des Ich durch den empirischen Character des Systems wieder theilweise negirt werden, so können wir doch nicht umhin, zu gestehen, dass die durch die Combination beider verstärkte Opposition gegen den früheren Empirismus etwas sehr Verdienstliches sei. Cousin hat Alles gesagt, was sich vom verständigen Standpuncte aus gegen den Sensualismus sagen lässt; er hat die französische Philosophie zu einer verständigen Metaphysik fortgeführt. Hiedurch hat

1) Man sehe z. B. die *Pensées* par L. D. Crousse, der den Geist aus der Sensation erzeugt werden lässt und die Idee eine *matière malléable* nennt, qui s'étend indéfiniment p. 20.

seine Philosophie eine unbestreitbare historische Bedeutung erhalten.

Er bleibt nun freilich nicht hiebei stehen. Er will, um Frankreich nicht im Gefolge, sondern an der Spitze der philosophischen Bewegung Europa's zu sehen ¹⁾, die ganze Entwicklung der Philosophie von Locke bis Hegel in seinem Systeme recapituliren. Damit thut er des Guten zu viel. Diese Recapitulation ist nur eine mechanische Combination. Es findet kein innerer Fortschritt von dem einen Standpuncte zum andern statt. Die französische Philosophie hat sich nicht aus sich selbst zur Identitätslehre entwickelt, diese ist vielmehr vor der Hand noch von aussen an jene herangebracht. Hiemit erst also hat Cousin wirklich den national-geschichtlichen Boden verlassen; er steht nicht mehr im Zusammenhang mit der Entwicklung der Philosophie innerhalb Frankreich. Die Philosophie seiner dritten Periode kann daher auch keine historische Bedeutung haben. Eine solche könnte ihr nur dann zugeschrieben werden, wenn sie als Resultat einer stätigen Entwicklung geeignet wäre, bereits in das Zeitbewusstsein überzugehen und Gemeingut zu werden.

Dies ist an sich nicht möglich und ein kurzer Blick auf die von Cousin angeregten philosophischen Bestrebungen zeigt uns das Gleiche. Cousin hat eine bedeutende Zahl von Schülern um sich gesammelt, aber nicht durch die Philosophie seiner dritten Periode. Die philosophischen Dilettanten, die auch hiervon das Eine oder Andere profitirt haben mögen, kommen natürlich gar nicht in Betracht. Seine eigentlichen Schüler gehen mit ihm nur bis an die deutsche Grenze. Nachdem sie einen flüchtigen Blick auf Deutschland geworfen, um doch im Allgemeinen sagen zu können, wie es dort aussieht, nehmen sie von ihrem Meister Abschied, kehren schnurstracks um und legen sich auf psychologische Observation und schottische Metaphysik.

1) Vgl. die Vorrede zu den Fragmenten von 1828. Er fügt dort noch bei, es sei sein bekannter Ehrgeiz, de voir l'idéalisme allemand et l'empirisme anglais cités en quelque sorte au tribunal du bon sens français, et là condamnés et contraints à s'absoudre réciproquement et à contracter une tardive et féconde alliance.

Unter denjenigen, die sich an Cousin angeschlossen haben, ist vor Allem Theodor Jouffroy zu nennen. Wie Cousin, so betrachtet auch er die Philosophie als ein Seitenstück der Physik, als ihre Basis die Psychologie. Den Empirikern beweist er mit vielem Aufwand von Zeit und Papier das Dasein apriorischer Elemente der Erkenntniss, die er jedoch nicht, wie Cousin, als geoffenbarte Wahrheiten, sondern als dem Verstand immanente Formen ansieht. Aus der Beobachtung steigt er mittelst der Induction, deren Auctorität auf den Principien der reinen Vernunft beruht, zu den Realitäten auf. Zu einer eigentlichen Metaphysik hat er es aber nie gebracht. Er beschäftigte sich fast sein ganzes Leben lang mit Formalfragen.

Wenn Cousin durch die Kant'sche Philosophie veranlasst wurde, über den steifen Dogmatismus hinauszugehen und ein kritisches Element in sich aufzunehmen, so lässt sich Jouffroy um keinen Preis aus dem Reidianismus herausbringen. Eine Kritik der Erkenntniss scheint ihm etwas Absurdes zu sein. Damit hat er allerdings nicht Unrecht; nur muss man es aber seinem französischen bon sens zu Gute halten, wenn er den Fehler der deutschen Philosophie von Kant an darein setzt, dass sie immerfort ein absolutes Princip des Wissens suche, um ihr Wissen zu beweisen ¹⁾.

Die menschliche Erkenntniss hat nach Jouffroy einen bloß menschlichen Werth und es lässt sich weder beweisen,

1) Wenn man dieses „aliquid inconcussum“ von Descartes bis auf Kant gesucht habe, meint er, so sei dies noch zu entschuldigen; es war dies nothwendig, um die Unmöglichkeit in's Licht zu setzen. Nachdem aber die schottische und Kant'sche Philosophie diese Unmöglichkeit zur vollen Evidenz gebracht haben, on ne conçoit plus l'illusion de la période allemande et on est réduit à admirer, sans concevoir comment elles ont pu satisfaire un moment des esprits aussi éminents, les ingénieuses mais impuissantes théories au moyen desquelles Fichte, Schelling, Hegel et Mr. Cousin parmi nous ont pensé sauver la connaissance humaine de l'incontestable arrêt de la philosophie critique et dissiper par l'esprit humain un doute qui, frappant l'esprit humain lui-même, ne saurait jamais être détruit. Vorrede zu der Uebersetzung der Werke Reid's p. 109.

dass sie der absoluten Erkenntniss gleich komme, noch dass sie ihr nicht gleich komme. Die Entscheidung der Frage ist für den Fortschritt der Wissenschaft von gar keinem Belang. Die physikalischen Wissenschaften haben sich nie darum bekümmert, und doch haben sie immense Fortschritte gemacht. Die Untersuchungen gehen fort, wie sie gehen, die menschliche Erkenntniss mag relativen oder absoluten Werth haben. Ebenso muss es in der Philosophie gehalten werden ¹⁾.

Ueber diese Theorie haben wir weiter nichts zu sagen, als dass sie uns noch viel absurder vorkommt, als die Cousin'sche. Wer die Frage nach der objectiven Wahrheit des Wissens für indifferent erklärt; wer von einem Princip des Wissens nichts wissen will, der hat gar kein Bewusstsein von der Aufgabe der Philosophie. Wozu soll die Philosophie denn dienen, wenn sie die Möglichkeit ihrer Subjectivität von vorne an zugibt? Zu einem princip- und haltlosen Räsonniren braucht man keine Philosophen, das kann Jeder, der den gewöhnlichen Menschenverstand besitzt.

Ein grosser Theil der philosophischen Thätigkeit der Cousin'schen Schule beschränkt sich auf Verfassung von Compendien und Commentaren zu dem philosophischen Programm für das Baccalaureat. Alle diese Schriften sind, wie der äusseren Anordnung, so auch dem Inhalt nach so ziemlich sich gleich. Sie schicken einen langen Paragraphen über die Methode voraus, machen zur Grundlage die psychologische Observation, reden recht viel von der Existenz und Trefflichkeit der rationalen Principien und endigen mit einer Metaphysik, in welcher die gewöhnlichen Reflexionsbeweise für das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele u. dgl. erörtert werden und nachdem über Gott und Welt alle mögliche Aufschlüsse gegeben sind, wird über Alles wieder „l'aveu de notre ignorance“ gestellt. Diese Commentatoren stehen zu dem (von Cousin während seines Ministeriums selbst revidirten) Programme ungefähr in dem gleichen Verhältnisse, wie die Scholastiker zu ihrem magister sententiarum.

Wenn auch Andere, wie Garnier, Damiron, Tissot,

1) *ibid.* p. 179 ff.

selbstständiger sich verhalten, so beschränken sie sich doch fast einzig auf psychologische Untersuchungen. In diesem Gebiete macht sich die Cousin'sche Schule ungewöhnlich breit, während sie in der Metaphysik viel zurückhaltender ist.

Die gleiche Weitschweifigkeit entdeckt man in der Moral. Damiron z. B. hat eine solche geschrieben. Sie geht von dem Cousin'schen Moralprincip aus; die verschiedenen Momente des Sittlichen werden aber nicht aus dem Princip selbst abgeleitet, sondern nach den verschiedenen Objecten bestimmt, in Beziehung auf welche der Mensch thätig sein kann. Sie quält sich also durchgängig mit endlichen Bestimmungen ab. Die Objecte der menschlichen Thätigkeit sind sehr verschieden; daher redet die Damiron'sche Moral von allem Möglichen, von Ackerbau und Viehzucht, Jagd und Bergbau, Poesie und Beredsamkeit, von Medicin, Musik, Bildhauerkunst, Gymnastik, von der Pflicht Dämme anzulegen und Blitzableiter an den Häusern anzubringen, von Pflichten gegen Thiere, Pflanzen und Mineralien und was des Trivialen mehr ist.

Das Naturrecht von Jouffroy ist ungleich geniessbarer, doch kann es immerhin noch Jedermann als Geduldsprobe empfohlen werden. Es bildet in gewisser Hinsicht die Kehrseite zur Moral Damiron's. Dreht sich der Letztere in den Einzelheiten herum, so kommt Jouffroy kaum über die Allgemeinheiten hinaus. Er besass das ausgezeichnete Talent, dreissig Vorlesungen über die Frage zu halten, was Princip der menschlichen Pflichten sei? In diesen Vorlesungen belehrt er sein Auditorium darüber, dass Alles in der Welt eine Bestimmung habe, dass die Schöpfung im Ganzen eine Bestimmung habe und ebenso auch der Mensch im Einzelnen. Nachdem nun diese grosse Wahrheit in verschiedenen Phrasen und Periphrasen bis zum Ekel ausgesponnen ist, erfährt man endlich, dass die Bestimmung des Menschen aus seiner Natur erkannt werden müsse. Der Mensch ist wesentlich freie Kraft, Person, also ist seine moralische Bestimmung, sich als Person zu erhalten und zu entwickeln. Das sittlich Gute besteht in dem energischen, allmächtigen Schaffen unsrer eignen Persönlichkeit ¹⁾.

1) Dans la création énérgique, toute puissante de la personnalité en nous. Droit nat. T. II. p. 179.

Die Moral Damiron's liefert den factischen Beweis, dass das in der Cousin'schen Schule aufgestellte Moralprincip kein System des Sittlichen aus sich zu erzeugen fähig ist; Jouffroy dagegen zeigt uns, wie es an sich gar kein Moralprincip sei. Er behauptet nämlich, dass Alles in und ausser dem Menschen dahin ziele, ihn zur Person emporzubilden; die Hindernisse, welche die äussere Welt ihm entgegenstellt, der Egoismus, die Leidenschaften tragen zur Entwicklung seiner Persönlichkeit bei; daher erfülle auch der grösste Verbrecher, der unsittlichste Mensch seine Bestimmung immer zu drei Vierteln; denn er sei ein anderer beim Austritt aus diesem Leben, als am Anfang, eine gottähnliche Creatur selbst unter der Last von Verbrechen, die er begangen hat. Er hat überlegt, gewählt, sich getäuscht; aber er hat seine edlen Fähigkeiten ausgeübt; er war ein Ding, er ist Person geworden, er hat sich geschaffen ¹⁾).

Diese absurden Behauptungen folgen consequent aus dem Moralprincip und eben um dieser Consequenzen willen ist zu sagen, dass das Princip selbst völlig unbrauchbar ist. Tugend und Laster stünden ihm zufolge zur menschlichen Bestimmung in gleichem Verhältniss, denn durch beide vollbringt sich die Persönlichkeit.

Es ergibt sich aus diesen kurzen Bemerkungen über die Cousin'sche Schule, dass der von Cousin ausgegangene Anstoss seine Hauptkraft nur in denjenigen Momenten hat, durch welche seine Philosophie mit der früheren zusammenhängt. Alles, was nicht in diesem Zusammenhang steht, hat für Frankreich keine wesentliche historische Bedeutung. Insofern allerdings mag Cousin auch hierin einiges Verdienst zukommen,

1) J'ai toujours soutenu et je soutiendrai toujours que l'homme qui a le plus mal rempli sa fin, l'a pourtant rempli aux trois quarts; que le plus grand criminel, l'homme le plus immoral a pourtant exercé, à un certain degré, à un degré assez élevé, la personnalité humaine et qu'en sortant de cette vie, si mal qu'il l'ait passée, il est tout autre que quand il y est entré, il est une créature semblable à Dieu, même sous les crimes qu'il a commis. Il a délibéré, il a choisi, il s'est trompé; mais il a exercé ses nobles facultés; il était chose, il est devenu personne, il s'est créé. Droit. nat. T. II. p. 211.

als er einen kräftigen Anstoss gegeben hat, sich mit der deutschen Philosophie bekannt zu machen. Die Uebersetzungen der Werke mehrerer neuerer deutscher Philosophen, welche in den letzten Decennien gemacht wurden, die mehrfachen Versuche, theils einzelne Systeme, theils die Geschichte der neuen deutschen Philosophie im Ganzen für das französische Publikum zu bearbeiten, gehören entweder der Schule Cousin's unmittelbar an, oder sind doch durch ihn angeregt worden. Da jedoch diese Arbeiten mit geringen Ausnahmen zunächst nur im Dienste eines eklektischen Interesses stehen ¹⁾, da von Cousin selbst die unterscheidenden Charactere und die Uebergangsmomente der deutschen Systeme entweder gar nicht oder nur höchst oberflächlich und einseitig angedeutet worden sind, so wird seine Bedeutung in dieser Beziehung ziemlich untergeordnet und in jedem Fall nur mittelbar sein. Eine genaue Bekanntschaft mit den deutschen Systemen wird für die Fortbildung der französischen Philosophie allerdings von grosser Wichtigkeit sein. Soll indessen der Fortschritt ein wahrer, organischer sein, so müssen sich in dem französischen Bewusstsein selbst die Widersprüche jedes Standpunctes und vor Allem des gegenwärtigen herausarbeiten. Die verschiedenen Phasen der Philosophie müssen mehr durchlebt und dialectischer durchgebildet werden, als es von Cousin geschah. Insbesondere darf der französische bon sens mit seiner méthode à lui nicht so vornehm thun, als könnte er sich zum Kantianer, Fichtianer, Hegelianer machen, ohne es in der Methode und in den Principien zu sein.

Obgleich Cousin sagt, es sei sein bekannter Ehrgeiz, Frankreich nicht im Gefolge, sondern an der Spitze der philosophischen Bewegung Europas zu sehen, so wird doch das von seiner Schule gestellte Contingent vor der Hand seine Stelle noch unter den novissimis finden, und wenn Jouffroy

1) Jouffroy sagt, die philosophie sei vorhanden in der Geschichte der Philosophie; die Aufgabe sei daher a) alle Dokumente zu veröffentlichen und zu übersetzen, b) dieselbe gehörig auzuordnen, damit man mit einem Blicke übersehen könne, was man bereits wisse und was noch zu finden sei. *Mélanges philos.* Artikel: *histoire de philosophie.*

Miene macht, unsrer deutschen Philosophie schon die Grabrede zu halten, wenn er glaubt, die französische sei nunmehr berufen, die Hinterlassenschaft derselben anzutreten und für sich allein eine Zeit lang die philosophische Arbeit in Europa weiter zu fördern ¹⁾, so können wir die bestimmteste Versicherung geben, dass unsre Philosophie durchaus noch nicht in den letzten Zügen liegt. Nichts desto weniger wird sie gern erbötig sein, noch bei Lebzeiten und während sie noch eine weite Zukunft vor sich hat, der französischen das eine oder andre Stück ihres Eigenthums zum Gebrauche zu überlassen, Kant's Kritik der reinen Vernunft z. B. Wenn die Kant'sche Philosophie gehörig verstanden sein wird, dann wird vielleicht den Cousinianern ein Licht über die wahren Bedürfnisse der Philosophie aufgehen, und ihre sanguinischen Hoffnungen, als ob das Heil der Philosophie vom Empirismus komme, werden einigermaßen berabgestimmt werden. Vor allen Dingen rathen wir denselben, sich ja nicht zu übereilen, es möchte ihnen sonst zu frühe der Athem ausgehen, und statt Anderen den Rang abzulaufen, könnten sie sich Verlegenheiten bereiten, welche sie wohl nöthigen möchten, ein zu langes Interstitium zu machen, oder gar das ganze Unternehmen aufzugeben und an den Anfang des Weges zurückzukehren. In der Philosophie geht die Bewegung nicht so rasch, in keinem Falle wird sie durch mechanische und eklektische Kunstgriffe gefördert.

Wir sprachen im Vorangehenden nur von dem Einflusse, welchen Cousin durch sein eklektisches System auf die systematische Fortentwicklung der französischen Philosophie ausgeübt hat. Mussten wir in dieser Beziehung seine Bedeutung auf ein ziemlich bescheidenes Mass reduciren, so können wir dagegen nicht umhin, ihm nach einer anderen Seite hin unser volles Lob zu spenden. Es gehört zwar nicht zu unserem Plane, die Leistungen Cousin's nach ihrem ganzen Umfange

1) Tandis que le mouvement écossais est épuisé et le mouvement allemand affaibli, le mouvement français est encore plein de jeunesse et semble destiné à recueillir leur héritage et à poursuivre à lui-seul pour un temps l'oeuvre philosophique en Europe. Vorrede zu Reid's Werken. T. I. p. 206.

zu würdigen; wir haben es nur mit seiner Philosophie zu thun. Damit es jedoch nicht den Anschein habe, als ob wir blos die schwachen Seiten an ihm hervorzukehren geneigt wären, wollen wir wenigstens in der Kürze noch der unbestreitbaren Verdienste Erwähnung thun, welche er sich um die Literatur der Geschichte der Philosophie und das Studium derselben erworben hat. Cousin hat in kurzer Zeit ausserordentlich viel geleistet. Er hat seine Landsleute mit einer Uebersetzung des Plato beschenkt, welche die ihr gebührende Anerkennung längst gefunden hat. Durch Herausgabe der Werke des Kartesius, ungedruckter Manuscripte des Proclus und Abälard hat er sich gegründete Ansprüche auf die Dankbarkeit aller derjenigen erworben, welche sich für Geschichte der Philosophie interessiren; durch verschiedene Abhandlungen (besonders zur griechischen und scholastischen Philosophie) hat er über manche Theile der Geschichte der Philosophie ein neues Licht verbreitet, so wie er überhaupt durch seine lichtvollen und anziehenden, das ganze Gebiet der Geschichte der Philosophie umfassenden Vorträge¹⁾ diesem Theile der philosophischen Studien einen höchst bemerkenswerthen Aufschwung gegeben hat. Mit einem Worte: Cousin, der Historiker und Lehrer der Geschichte der Philosophie hat ausgezeichnete Verdienste, grössere als Cousin der Eklektiker. Hätte er auch gar nichts gewirkt, als durch seine historischen Arbeiten der philosophischen Thätigkeit seines Landes denjenigen kräftigen Impuls gegeben, welchen sie durch ihn, und ganz gewiss nur durch ihn, erhalten hat, so würden wir schon aus diesem Grunde kein Bedenken tragen können, ihn den hervorragendsten und einflussreichsten Männern der französischen Nation beizuzählen. Die historischen Studien werden gewiss mit der Zeit noch ihre schönen Früchte tragen. Es kann zwar nicht geläugnet werden, dass das Uebergewicht, mit welchem die durch Cousin angeregten philosophischen Bestrebungen sich auf diese Seite hin neigten, vorerst noch einen mehrfach nachtheiligen Einfluss ausgeübt hat, sofern hiedurch der gegenwärtig herr-

1) Unter denselben verdienen die Vorlesungen über die Kant'sche Philosophie besondre Auszeichnung.

schende Eklekticismus grossentheils veranlasst und begünstigt wurde. Bedenkt man indessen, dass, so lange man selbst noch keinen festen philosophischen Standpunct gewonnen hatte, die Geschichte der Philosophie dasjenige Studium war, welches am meisten empfohlen werden durfte, so wird man nicht abgeneigt sein, der Tendenz Cousin's auch wieder eine vortheilhaftere Seite abzugewinnen. Den Mangel an einem sichern, charakteristisch ausgeprägten Standpuncte ihm zum Vorwurf zu machen, wäre unbillig. Eine Philosophie zu schaffen ist nicht Jedermanns Ding, philosophus non fit, sed nascitur, so gut wie der Poët; zudem ist die Bildung eines bestimmten, den Bedürfnissen der Gegenwart entsprechenden, neuen Systems durch die Einsicht in die Mängel der Vergangenheit, also durch die genaue Kenntniss der früheren Geschichte bedingt. An einer solchen fehlte es damals noch. De Gerando mit seiner „Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des Connaissances humaines“, das fast Einzige und jedenfalls Beste, was man damals besass, war ein schlechter Führer. Ueber das Verhältniss Collard's zu Biran und zu seinen übrigen Vorgängern hatte man durchaus noch kein völlig klares Bewusstsein; Biran's Lehre insbesondere, von welchen so viel zu lernen gewesen wäre, wusste man nur an der allerpopulärsten Seite anzufassen. Unter solchen Umständen kann die Rathlosigkeit Cousin's bei dem Beginne seiner philosophischen Laufbahn durchaus nicht befremden. Ein bestimmter philosophischer Standpunct musste erst gewonnen werden, und dies war nur dadurch möglich, dass man sich über die frühere Philosophie orientirte. Wenn man aber bis in die Gegenwart im Wesentlichen über die Geschichte nicht hinausgekommen ist, wenn man in Eklekticismus verfiel, so war dies umgekehrt wieder eine natürliche Folge des ursprünglichen Mangels an einem bestimmten philosophischen Princip. Man befand sich in einem schwer zu vermeidenden Zirkel.

Nichts desto weniger glauben wir aber, dass der historische Eclekticismus der Cousin'schen Schule früher oder später zu dem Puncte hinführen werde, welcher bis jetzt noch unerreicht ist, nämlich zu einem Einzigem, consequent durchgeführten Principe. Je vollständiger das historische Material

herbeigeschafft, je mehr das Bewusstsein über den seitherigen Entwicklungsgang der Philosophie und über die principiellen Differenzen der einzelnen Systeme zu klarer Einsicht erhoben wird, in dem Masse muss auch der Eclecticismus an Zutrauen verlieren. Das Studium der Geschichte wird wesentlich dazu beitragen, denselben nach und nach wieder in seinem disparaten Elemente aufzulösen. Fassen wir die Cousin'sche Philosophie unter diesem Gesichtspuncte auf, so können wir das, was Cousin von seiner Psychologie sagt, dass sie nämlich gleichsam der Vorhof des gesammten Systems sei, auf den ganzen französischen Eclecticismus ausdehnen; er ist eine grosse Vorarbeit, eine lange Propädeutik in eine künftige, auf einem bestimmten Principe beruhende, französische Philosophie. Wie hoch dieses propädeutische Verdienst Cousin's anzuschlagen sei, dies wird erst dann gehörig beurtheilt werden können, wenn jene Philosophie selbst erschienen sein wird.

Wir machen keinen Anspruch darauf, der französischen Philosophie Gesetze vorschreiben zu wollen; doch mag es zum Schlusse gestattet sein, in der Kürze noch anzudeuten, auf welche Punkte unserer Ansicht zufolge das Hauptaugenmerk bei der weiteren Entwicklung derselben gerichtet werden sollte. Die Cousin'sche Philosophie schliesst zwei Elemente in sich, die sich widerstreben. Ich ist frei als wollendes, als denkendes ist es unfrei, weil durch die Erfahrung gebunden; dort verhält es sich schöpferisch, hier aufnehmend und leidend. Es ist in anderer Form derselbe Widerspruch, der uns schon im achtzehnten Jahrhundert begegnete. Er muss aufgehoben, Ich in beiden Beziehungen gleich gesetzt werden. Ist die Activität, die Freiheit sein Wesen, so muss es diese seine Natur sowohl in seinem Denken, als in seinem Wollen bewähren. Dies ist eine unabweisliche Forderung seiner Identität. Es muss also mit der Freiheit einmal Ernst gemacht werden, und dies kann nur dadurch geschehen, dass der Empirismus verlassen wird.

Der sensuale Empirismus ging bei Destütt de Tracy über in reinen Phänomenalismus; dies war, wie sich zeigte, eine nothwendige Consequenz. Der rationale Empirismus der Cousin'schen Schule hat den gleichen Trieb in sich, in das

Gegentheil umzuschlagen. Das experimentirende Subject wird vom Object immerwährend wieder in sich selbst zurückgestossen. Der Empirismus überhaupt consequent verfolgt, liefert durch sich selbst den besten Beweis, dass das Ich die Realität nicht ausser sich, sondern in sich, im immanenten Denken zu suchen habe. Das Denken, mit welchem Ich bei sich selbst bleibt, ist das freie Denken. Dies ist der Punct, zu welchem fortgegangen werden muss.

Wie das eine Moment zum Idealismus hindrängt, so auch das andere, der Begriff der freien Subjectivität. Es ist an sich idealistisch, wie wir gleich am Anfang bemerkt haben. Besteht, wie Cousin sagt, das Wesen des Ich in der freien Activität, so kann es in seinem Denken nicht durch eine fremde Macht bestimmt und beschränkt sein. Als wirklich schöpferische Macht erweist es sich blos dann, wenn es die Gedanken ebenso frei aus sich erzeugt, als die Willensacte; denn fände dies nicht statt, so wäre seine Natur nicht die Freiheit, sondern die Abhängigkeit. Wer von Freiheit redet und das denkende Ich dabei von einem anderen abhängig macht, als es selbst ist, befindet sich im Widerspruch mit sich selbst. Nur als frei Denkendes ist das Ich wahrhaft frei. Die Freiheit ist das Denken selbst. Das Ich, als das seiner Natur nach freie Ich findet seinen wahren Ausdruck nur im Idealismus. In ihm begegnen sich die beiden widersprechenden Elemente der Cousin'schen Philosophie; er ist das nächste Ziel der französischen Philosophie.

Welches die bestimmtere Form dieses Idealismus werde sein müssen, lassen wir dahingestellt sein. Dass wir aber als das nächste Bedürfniss nur einen Idealismus ansehen können, welcher mit dem Fichte'schen im Wesentlichen übereinkäme, dies halten wir nach unsern seitherigen Bemerkungen für eine hinlänglich gerechtfertigte Forderung.

Der Vorschlag, dem Principe der Freiheit mehr Realität in einer idealistischen Philosophie zu geben, dürfte sich endlich der französischen Philosophie um so mehr empfehlen, als sie dabei keineswegs genöthigt wäre, in ein fremdes Gebiet überzugreifen; sie ist vielmehr in dem Falle, die wesentlichsten Elemente aus ihrem eigenen Kreise schöpfen zu können. Sie hat das Princip der freien Subjectivität in Rousseau, in

der ganzen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, nur geschwächt und getrübt durch allerlei unlautere, empirische Stoffe; sie besitzt es in reinerer und durchsichtigerer Gestalt in Biran; sie hat bei ebendemselben sehr bemerkenswerthe Anfänge eines auf dem Grunde dieses Princips construirten, mit dem Fichte'schen verwandten, idealistischen Systems aufzuweisen. Die Fortbildung der französischen Philosophie zu dem Punkte, welchen wir bezeichneten, wäre also in der That eine immanente, organische Entwicklung der in ihr bereits vorhandenen, aber bis jetzt noch in den Hintergrund gestellten Momente.

Berichtigungen.

Seite	4	Zeile	12	von oben	lies idealistisch	statt idealisch.
»	34	»	9	von oben	setze vor „die Methode“	ein Komma statt des Punctes.
»	53	»	11	von unten	lies müsste	statt musste.
»	60	»	21	von oben	» Concomitanz	statt Concomitenz.
»	66	»	9	»	» Progress	statt Process.
»	73	»	11	»	» Substanz	» Subtanz.
		»	21	»	» ästhetisch	» ästetisch.
		»	27	»	» dies	» diese.
»	76	»	6	»	» von	» vor.
»	80	»	11	von unten	» constitutive	» constitutive.
»	113	»	11	»	setze nicht	vor bloß.
»	167	»	2	»	lies subjectif	statt subjective.
»	184	»	5	»	» diese	» dies.
»	220	»	9	von oben	» Noumenon	» Noumanon.
»	222	»	5	von unten	» prétendu	» rétendu.
		»	2	»	» on	» ou.
»	252	»	7	von oben	» anzuweisen	» nachzuweisen.
		»	15	»	» aber	» eben.

Der Vorschlag, dem Principe der Freiheit mehr Realität in einer idealistischen Philosophie zu geben, dürfte sich nicht bloß der französischen Philosophie um so mehr empfehlen, als sie dabei keineswegs genöthigt wäre, in ein fremdes Gebiet zu verweilen; sie selbst ist vielmehr im Stande, die wesentlichen Elemente aus ihrem eigenen Kreise zu entnehmen. Sie hat das Princip der freien Subjectivität im Grunde schon in

Fuchs, Carl Eberhard

Die Philosophie Victor Cousin's ihre Stellung zur früheren französischen
und zur neueren deutschen Philosophie ; ein historisch-kritischer Versuch

Berlin 1847

Ph.u. 196 t

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045810-0